Lucien LABBAS
Docteur ès Lettres

LA GRACE ET LA LIBERTÉ DANS MALEBRANCHE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, 6

1931

B
1898
.G7
L4

La grâce et la liberté dans Malebranche.

Imprimatur :

Limoges, le 7 Juillet 1931

A. PACAUD,

v. g.

Lucien LABBAS
Docteur ès Lettres

LA GRACE ET LA LIBERTÉ DANS MALEBRANCHE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, 6

1931

B
1878
.G7L4

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.
JUN 15 1966

368215

A LA MEMOIRE

DE MES PARENTS

ERRATA

Page	*Ligne*	*Au lieu de*	*Lire*
8	1	souvraine	souveraine.
16	28	verbam	verbum.
32	8	surprennet	surprennent.
66	27	pour une	par une.
79	9	relation e	relation de.
80	14	ne fait pas en tout	ne fait pas tout.
87	15	ses persomes	des personnes
110	7	contentement	consentement.
115	7	comme ce	comme à ce.
126	20	respriction	restriction.
133	8	Malebranbre	Malebranche.
142	18	invinicibilité	Non-invincibilité.
147	14	pa	par.
151	18	il convien	il convient.
158	17	consetant	consentant.
168	15	le caractère	du caractère.
175	2	au conraire	au contraire.
185	14	c'est nous	c'est à nous.
215	1	est grande	est grand.
221	9	monarchisme	monachisme.
229	4	sans l'action	sous l'action.
261	27	dès lors : qu'on a donné la priorité à la motion divine déterminante; au sens composé	dès lors qu'on a donné à la motion divine déterminante au sens composé.
285	9	incontestablemen tle	incontestablement le.
286	3	que 'intelligence	que l'intelligence.
306	9	à leur ordée	à leur ordre.
310	note 1	volunta	voluntas.
319	14	travailer	travailler.
336	note 3	*doit tre*	*doit être.*
349	12	Malebranctiste	Malebranchiste.
363	20	Malebarnche	Malebranche.
374	20	inujres	injures.
379	note 4	*Actuon de*	*Action de*
392	note 2,	urtout	surtout.

AVERTISSEMENT

Blampignon en 1862, dans l'avertissement de son livre, écrivait : « S'occuper de Malebranche, après les nombreux travaux dont il a été l'objet dans ces derniers temps, serait une œuvre justement suspecte, si l'on ne donnait pour motif d'avoir à présenter quelques documents inédits [1]. »

Cette excuse, du moins, il nous faut l'avouer sans détour, nous ne l'avons pas, car sur Malebranche nous n'apportons rien qui n'ait été dit et bien dit par d'autres. Combien il est plus vrai aujourd'hui qu'en 1862 d'affirmer que les travaux sur ce philosophe se sont multipliés ces derniers temps avec une ferveur indéniable, études d'ensemble ou études particulières, travaux excellents, où rien n'est laissé dans l'ombre et où tout est examiné à fond, qu'il s'agisse de biographie, d'origines, d'influences ou de sources.

Pour ne parler que des publications les plus récentes, nous citerons avec une complaisance marquée l'*Etude de la philosophie de Malebranche,* de Victor Delbos, étude posthume, mais où l'éditeur bienveillant et avisé [2] a respecté avec piété l'esprit de l'auteur, étude qui fut d'abord un cours avant d'être un livre. Désormais on ne saurait aborder l'étude de Malebranche sans auparavant s'être imprégné en quelque sorte de l'exposition vivante et consciencieuse de

1. Blampignon, *Etude sur Malebranche,* d'après les documents manuscrits, Paris, 1862.

2. J. Wehrlé, ami personnel de V. Delbos. On sait que le manuscrit laissé à Sedan pendant la guerre aurait été détruit sans la vigilance d'un ami qui, après l'armistice, remit les documents à la famille. *Etude de la philosophie de Malebranche,* Paris, Bloud et Gay, 1924, édité aujourd'hui chez J. Vrin; *La philosophie française,* Plon-Nourrit, 1919. Deux leçons y sont consacrées à Malebranche.

cette « étude » si justement nommée. Qu'il nous soit permis de reconnaître là tout ce que nous devons à la bienveillance de ce maître vénéré trop tôt enlevé à la science.

Plus près de nous a paru *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse,* par Henri Gouhier [1], thèse de doctorat dont les plus hautes compétences ont reconnu la valeur. Le dessein de l'auteur, semble-t-il, a été surtout de « situer » Malebranche plus qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, en montrant de quoi il est redevable à ses prédécesseurs, soit lointains, soit proches, qu'il le veuille ou non, d'abord et surtout à saint Augustin, le grand génie religieux, puis à Descartes, son initiateur à la philosophie, sans oublier l'Oratoire où il a vécu. Mais pour rester dans la vérité, il était nécessaire de déterminer dans quelle mesure il s'était écarté ou affranchi de ces influences, tâche délicate qu'il ne nous appartient pas de juger et qui semble avoir été heureusement menée à bien par l'auteur. Ce que, au moins, sans crainte nous pouvons affirmer, c'est notre dépendance à l'égard de ce livre si complet. Quel précieux guide il a été pour nous ! Nous nous plaisons à le proclamer en toute simplicité et aussi en toute justice.

Nous n'aurions rappelé qu'une partie de la dette que nous avons contractée envers des maîtres non moins accueillants que doctes, si nous n'exprimions ici notre très profonde et notre très vive gratitude à M. Jacques Chevalier, dont les encouragements indulgents et les conseils éclairés nous ont grandement aidé à entreprendre ce travail et surtout nous ont soutenu pour l'achever. Au reste, quelle meilleure initiation pour comprendre Malebranche que la méditation de « son Descartes » et de « son Pascal », œuvres si pénétrantes et d'une si franche et si noble inspiration ?

1. *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse,* par H. Gouhier, Paris, Vrin, 1920.

Nous ne saurions non plus oublier « Le deuxième centenaire de la mort de Malebranche [1] », célébré à la *Revue de métaphysique et de morale* par une série d'articles remarquables, qui montrent le grand oratorien sous divers aspects nouveaux. Pour en marquer le prix, il suffit de citer, parmi les auteurs éminents qui les ont signés, le nom de M. Maurice Blondel.

Cependant, malgré ces œuvres imposantes et d'autres [2] que nous passons sous silence, puisque aussi bien nous n'en pouvons faire l'énumération, il nous a paru bon d'arrêter notre attention sur une question qui a particulièrement préoccupé Malebranche, comme aussi ses contemporains ; qui, à vrai dire, n'a cessé d'être, depuis le ve siècle, l'objet des plus vives discussions et que se posent toujours les âmes éprises de vie religieuse et de vie morale, nous voulons parler du problème de la grâce et de la liberté. Exposer les vues de Malebranche sur la grâce, puis sur la liberté, voir comment grâce et liberté, selon lui, non seulement ne s'opposent pas mais se concilient, suivre dans leurs attaques contre l'auteur du *Traité de la Nature et de la Grâce* les lutteurs, qu'ils portent les noms considérables d'Arnauld, de Bossuet ou de Fénelon, ou moins éclatants comme Boursier ou Dutertre, l'intérêt du sujet ne semble pas négligeable et vaut qu'on s'y attarde.

Faut-il ajouter que l'intérêt est d'autant plus vif qu'on est loin de s'entendre sur la façon dont Malebranche résout cette éternelle question ?

Les uns lui font grief, tel Blampignon, de réserver une trop large part à la grâce au détriment de la liberté : « Malebranche, dit-il, ne nie pas absolument la liberté, mais

1. Numéro spécialement consacré à Malebranche, 23e année, n° 1, janvier 1916.

2. Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, 2 vol., 1870 ; H. Joly, *Malebranche* Alcan, 1901 ; J. Vidgrain, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Alcan, 1923.

il pose des principes qui mènent directement et nécessairement à détruire toute volonté, tout libre arbitre[1]. » Qui osera soutenir que telle n'est pas l'opinion commune ? En vertu de son système, dit-on, il doit supprimer logiquement la liberté, donc il la supprime et sans plus d'examen, la condamnation est prononcée : Malebranche négateur de la liberté.

D'autres, par un raisonnement opposé, tels Arnauld, Nicole, Fénelon[2], reprochent à Malebranche de sacrifier la grâce à la liberté. Qu'est-il, au fond, à leurs yeux, sinon un semi-pélagien ?

D'autres, enfin, admettent que Malebranche, par une sorte de compromis, sauve et la grâce et la liberté, mais à quel prix. Malebranche ne peut échapper aux conséquences logiques des prémisses qu'il a posées lui-même, il ne peut se soustraire aux nécessités de son système et pourtant, par une inconséquence qui l'honore, il ne cesse de protester de sa foi dans la liberté morale de l'homme[3].

La vérité est que l'auteur du *Traité de la Nature et de la Grâce,* à la fois prêtre de l'Oratoire, passionnément désireux de rester dans l'orthodoxie et philosophe doué d'un esprit puissant et systématique, fut amené à essayer de trouver dans sa doctrine un nouveau moyen de concilier la grâce et la liberté.

Disons-le de suite, s'il n'a pas réussi à donner une solution définitive à ce problème si difficile, du moins, ce n'est que justice de le reconnaître, il a laissé sur cette question

1. Blampignon, *Etude sur Malebranche,* 2e partie, VI, § 17.

2. Le fameux passage : « on fait un bon usage de sa liberté, quand on suit sa lumière; quand on avance, pour ainsi dire, librement et par soi-même vers le vrai bien...» est taxé de pélagianisme renouvelé et exaspérait en particulier Fénelon.

Traité N. et G., art. XXX. Fénelon Réfutation, ch. XXXIV, p. 152. (Gaume).

3. E. Joyau, *Théorie de la grâce et de la liberté morale de l'homme,* Paris, Alcan, in-8, p. 126.

des vues originales, pénétrantes, compréhensives qui méritent bien que l'historien s'y arrête encore.

Cela est d'autant plus nécessaire que la plupart des interprètes n'ont donné de cette partie de Malebranche qu'une exposition éparse, souvent imprécise, surtout à l'endroit de la liberté et que l'on voit parfois les critiques [1] les plus subtils s'y tromper. Dans des articles de la *Critique philosophique* trop oubliés, Renouvier [2] avait indiqué la véritable interprétation, mais sans développer assez sa pensée.

Puissent ces modestes pages contribuer à laver Malebranche des reproches immérités dont sa mémoire porte encore le poids, reproches, soit d'excès d'intransigeance de pensée, soit de libéralisme ou de naturalisme outrés. Puissent-elles, ne serait-ce que pour une faible part, aider à mieux comprendre ce grand homme, dont nous ne sommes pas assez fiers, plus de son temps qu'on ne croit, c'est-à-dire ami de la juste mesure, de l'ordre, de l'harmonie, et pourquoi ne pas le dire, plus près de nous qu'il semble, c'est-à-dire humain au sens large du mot.

1. E. Faguet, *Dix-septième siècle*, art. Malebranche, p. 89, 92. Confondant liberté et volonté, il écrit que pour Malebranche « nous ne sommes pas libres, quand nous faisons le bien, mais seulement quand nous faisons le mal ».

2. « Malebranche se représente l'exercice de la liberté sous une forme très vivante, il se fait du libre arbitre relativement aux attraits et aux jugements humains, une idée juste et forte qui est rare chez les philosophes. Il formule une théorie originale de l'action libre en tant qu'arrêt volontaire de l'homme dans la direction générale de l'attrait que Dieu lui inspire vers la perfection. » (Renouvier, *Philosophique analytique de l'Histoire*, t. III, p. 314.) « Très intéressante et très neuve analyse de l'acte libre » (Renouvier, *ibidem* t. III, p. 316).

INTRODUCTION

I

« Il n'y a aucune vérité qui ait plus de preuves que celle de l'existence de Dieu [1]. » La difficulté pour prouver Dieu est plutôt de faire choix des arguments qui conviennent le mieux à la tournure de chaque esprit. Sur certains, les preuves « sensibles » produisent plus d'impression, parce qu'elles font plus de place aux données des sens et que dans le monde tout ce qui est visible peut aider efficacement à la connaissance de Dieu. Pour d'autres, au contraire, les démonstrations métaphysiques, étant plus rigoureuses, emportent seules la conviction.

A vrai dire, Malebranche ne dédaigne pas les arguments tirés de la considération du monde sensible. Ainsi la moindre modification de notre âme avec les sentiments variés qui sont en nous, en particulier les sentiments de plaisir et de douleur, ne peut trouver son explication que par l'existence et l'action d'un Etre capable, pour la produire, de connaître les lois générales de la nature, et spécialement les lois de l'âme et du corps. Or, cette connaissance, d'après Malebranche, ne peut appartenir qu'à une cause infiniment intelligente, pouvant découvrir par simple vue les conséquences les plus éloignées des principes selon lesquels elle

1. *Recherche*, IV, ch. XI, 3.

agit [1]. Souvraine puissance et souveraine sagesse sont donc nécessaires pour expliquer les moindres changements en nous. Comment, dès lors, douter de l'existence d'un être souverainement puissant et sage ?

Cependant, les meilleures preuves, celles qui sont en elles-mêmes les plus démonstratives, restent les preuves métaphysiques. Dieu, c'est l'Etre, l'être indéterminé, qui n'est ni tel être, ni tel genre intelligible d'être : c'est l'infini en toutes manières. Infini, Dieu n'est représentatif que de lui-même ; aussi, bien que nous le connaissions, nous ne pouvons le comprendre. Comment atteindre cette propriété qui est essentielle à l'Infini « d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, et tellement simple qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle [2] ». Dieu doit donc se définir l'Etre, non pas tel être et cela équivaut à le dire Infini. Mais, puisque l'Etre ou l'Infini précède tout être particulier et fini, rien de fini et de particulier ne peut le représenter. L'infini ne peut se voir qu'en lui-même et puisque nous le concevons, il faut qu'il soit.

Descartes va de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu, comme si, pour la pensée, l'existence de Dieu pouvait être un moment séparée de l'idée de Dieu. Malebranche nous conduit à l'intuition d'un être, à la vision de Dieu. « Les preuves de l'existence de Dieu... tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. On voit qu'il y a un Dieu, dès que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, ou pour parler clairement, parce qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-

1. *Conversations chrét.*, 1er Entr.
2. *Entretiens* II, § 6.

même[1]. » Qu'on ne parle donc pas de l'idée de Dieu, il n'y a pas d'idée de Dieu. Les idées représentent intelligiblement des êtres dont l'existence n'est point nécessaire. L'Etre infini n'a point d'idée qui le représente et par rapport à laquelle on pourrait se demander s'il existe ou non : le concevoir, c'est le voir et on ne peut le voir qu'il n'existe. Donc Dieu est. Mais quels sont ses attributs ?

Toutes les perfections, quelque incompréhensibles qu'elles paraissent, pourvu qu'elles soient réelles, c'est-à-dire qu'elles n'impliquent pas de limitations semblables à celles des créatures, doivent être attribuées à Dieu. Il est avant tout l'Etre infini et universel, aussi, rigoureusement parlant, est-ce une impropriété que de l'appeler un esprit. Or « on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel. Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps. De même qu'il enferme en lui les perfections de la matière sans être matériel, il comprend les perfections des esprits créés sans être esprit comme nous le sommes. Son nom véritable est Celui qui est, c'est-à-dire l'Etre sans restriction, tout Etre, l'être infini et universel[2]. »

Ce n'est pas à dire, cependant, qu'on ne puisse affirmer que Dieu est étendue et que Dieu est esprit. « La substance divine est partout, mais Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage[3]. » Comme il n'est pas non plus corporel, il n'est pas étendu à la manière des corps finis, imparfaits, divisibles. « L'immensité de Dieu, c'est sa substance même répandue partout..., mais ce n'est pas l'étendue intelligible en tant que représentative des corps et participable par eux avec les limitations ou les imperfections qui leur convien-

1. *Recherche*, VI, 2, ch. VI.
2. *Entretiens*, VIII, § 7.
3. *Ibidem*.

nent et que représente cette même étendue intelligible qui est leur idée [1]. »

Dieu est aussi esprit, Dieu pense ; mais, alors que nos esprits sont contraints de passer d'un objet à l'autre, en Dieu il n'y a point de succession de pensées et de volontés. C'est par un acte éternel et immuable qu'il connaît tout et qu'il veut tout ce qu'il veut. C'est dans cet acte infiniment simple qu'il faut chercher l'origine de ses décrets. « Ces décrets posés, ils ne peuvent être changés ; non qu'ils soient nécessaires absolument, mais par la force de la supposition. Dieu en les formant a si bien su ce qu'il faisait, qu'ils ne peuvent être révoqués ; car, quoiqu'il en ait fait quelques-uns pour un temps, ce n'est pas qu'il ait changé de sentiment ou de volonté, quand ce temps arrive ; mais c'est qu'un même acte de sa volonté se rapporte aux différences de temps que renferme son éternité [2]. »

Au surplus, toute sagesse est la sagesse de Dieu, toute raison est la raison de Dieu, toute science est la science de Dieu. Il n'est pas seulement éclairé, mais il est la lumière, lumière qui éclaire lui et toutes les intelligences. Ainsi, Dieu est sage par sa propre sagesse, tandis que nous ne devenons sages que par l'union avec la sagesse éternelle. De même, Dieu n'est pas juste : il est la justice. Il renferme dans la simplicité de son être des rapports de grandeur et des rapports de perfection, des vérités spéculatives et des vérités pratiques. Ces dernières sont l'ordre que Dieu même consulte dans toutes ses opérations. Il est donc juste essentiellement et par lui-même. Telle est la conception des attributs divins, où ne doit se rencontrer rien d'humain, ni de fini, mais où s'expriment une vérité et un ordre qui ne font qu'un avec Dieu.

1. *Entretiens*, VIII. § 7.
2. *Ibidem*. § 2.

Après l'avoir considérée dans ses attributs, il faut « considérer la Divinité dans ses voies et comme sortant, pour ainsi dire, hors d'elle-même, comme prenant le dessein de se répandre au dehors dans la production de ses créatures [1] ». Cependant, la notion de l'Etre infiniment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à aucune créature. Dieu est souverainement heureux en lui-même dans la contemplation éternelle de ses divines perfections et dans l'amour sans fin de lui-même. C'est sa vie *ad intra,* comme disent les théologiens, vie pour ainsi parler close, fermée, par là même, parfaite, puisque complète, puisque se suffisant sans restriction. Il est bien sûr que, quand on a dit Dieu, on a tout dit, puisque Dieu renferme tout et qu'en dehors de lui, rien d'autre par soi ne saurait être. Ce sont là notions élémentaires sur Dieu, où la contestation n'est pas possible. Dieu est tout ou il n'est rien. Là où la difficulté apparaît, c'est lorsqu'il faut expliquer que les choses étant ainsi en Dieu, il est arrivé que Dieu, souverainement heureux et riche de tous biens, a comme brisé ce cercle de grandeur et de puissance, a comme rompu cette chaîne d'éternité, pour un jour dans le temps sortir de lui-même. Et alors, la question du pourquoi et du comment se pose impérieusement, sans qu'on puisse l'éluder par des subterfuges, aussi bien, d'ailleurs, Malebranche ne s'y essaie pas.

Mais il commence par reprendre la question de plus haut. Nous avons tendance, dit-il, quand nous contemplons la notion de l'infini [2], au lieu de l'envisager dans toute sa pureté, de la revêtir des idées empruntées aux créatures, pour l'accommoder à la faiblesse de notre esprit, nous exposant ainsi à la limiter et par là même, à la déformer. A vrai

1. *Entretiens,* IX. 2.
2. *Ibidem,* I. § 2, 3.

dire, si nous humanisons à tous moments la Divinité, ce n'est pas simplement jeu d'esprit de notre part, c'est que notre intelligence est avide de saisir l'invisible, de comprendre ce qui est incompréhensible ; alors, dans son rêve insensé, elle s'attache pour se le représenter aux idées qui lui viennent des créatures et aussi aux sentiments qu'elle trouve en elle-même. Mais il importe de réagir contre nous-mêmes, car il n'est pire erreur que de juger de l'infini par quelque chose de fini. Cela étant, est-il permis d'affirmer que Dieu connaît et veut ? Convient-il de lui attribuer ces deux facultés ? Sans doute, l'homme connaît et veut, mais Dieu connaît-il et veut-il ? A la rigueur, on peut sans trop de peine admettre en lui le pouvoir de connaître, car enfin, il se connaît lui-même ; mais veut-il véritablement ? Nous voulons, nous autres, parce qu'en nous-mêmes nous éprouvons le besoin de quelque chose qui nous manque ; c'est là marque certaine d'indigence. Que pourrait vouloir ou même désirer Dieu, lui qui se suffit pleinement à lui-même ?

Il ne faut pas hésiter à dire que Dieu connaît et veut, non certes, parce que, nous humains, nous connaissons et nous voulons, Dieu ne se modèle pas sur nous, mais, parce que connaître et vouloir sont de véritables perfections. Et, nouvelle preuve encore plus péremptoire, peut-on comprendre que Dieu produise au dehors sans connaître et sans vouloir ? Comment agirait-il sagement sans connaissance ? Comment formerait-il l'univers sans le vouloir [1] ? L'Etre infiniment parfait peut-il nous avoir créés malgré lui ou sans l'avoir bien voulu ? Ainsi, par ce chemin détourné, nous abordons à la création ? Non point encore, car une grave objection obstrue la voie, dont il convient tout d'abord de se débarrasser. Nous sommes [2], c'est indéniable, disent cer-

1. *Entretiens*, IX, § 2.
2. *Ibidem*.

tains, mais pour autant la création n'est pas prouvée. Nous ne sommes point faits. Notre nature est éternelle. Nous sommes une émanation nécessaire de la Divinité. Nous en faisons partie. L'Etre infiniment parfait, c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est.

Et Malebranche de s'écrier : extravagance, impiété, chimère. L'auteur, qui admet que Dieu est l'être infiniment parfait, peut-il croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou des modifications de la Divinité ? Dieu n'est pas divisé contre lui-même, Dieu ne se contredit pas, Dieu ne saurait être, d'un côté, l'être nécessairement parfait, digne de tout amour et de toutes les adorations, et de l'autre, l'être nécessairement haï, blasphémé, méprisé ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est. Pour soutenir ces idées si monstrueuses, il faut que la corruption du cœur ait aveuglé l'esprit.

Nous sommes et d'autre part, Dieu est infiniment parfait. Créatures, nous dépendons donc de lui, nous ne sommes pas malgré lui ; nous sommes, parce qu'il veut que nous soyons [1]. Et il nous crée, étant l'être à qui rien ne manque, qui se suffit pleinement à lui-même, mais la volonté qui nous crée exclut tout désir et tout besoin quelconque en elle. Où est dès lors l'antinomie ?

Dieu, avons-nous dit, nous a créés, parce qu'il l'a voulu, d'une volonté libre, mais résolue. Quel en est le motif ? Est-ce par pure bonté, par charité pour nous-mêmes, avec un désintéressement sublime qui fait planer bien haut le bienfaiteur au-dessus de toute vue personnelle ? S'oubliant lui-même, n'a-t-il pensé qu'à nous ? Il faut répondre que Dieu nous a faits par pure bonté, en ce sens qu'il nous a faits sans avoir besoin de nous, mais quelque grands que soient

1. *Entretiens*, IX, § 2.

ces sentiments de Dieu à notre égard, ils ne sont pas pour lui des motifs d'action. « L'Etre infiniment parfait s'aime infiniment, s'aime nécessairement, sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections [1] » ; le mouvement de son amour ne peut, comme en nous, lui venir d'ailleurs, ni par conséquent, le porter ailleurs ; étant uniquement le principe de son action, il faut qu'il en soit la fin. En Dieu tout autre amour que l'amour-propre serait déréglé ou contraire à l'ordre immuable qu'il renferme et qui est la loi inviolable des volontés divines. Autant il est déplacé que l'homme rapporte tout à lui-même, se fasse centre, parce qu'il n'a rien en propre, selon la parole de l'Apôtre : *quid autem habes quod non accepisti* [2], autant il convient que Dieu, qui ne doit qu'à lui-même ce qu'il est, aime sa substance invinciblement et se complaise en lui-même. Ce n'est pas assez dire, il ne peut rien aimer que par la complaisance qu'il prend en lui-même, rien que par rapport à lui, parce que rien en dehors de lui ne peut le satisfaire à un degré quelconque, parce qu'il ne trouve qu'en lui-même la cause, pour ainsi dire, de sa perfection et de son bonheur.

Dieu se suffisant à lui-même n'est donc déterminé par rien à créer le monde. Qu'on ne parle plus du monde qui serait une émanation nécessaire de la Divinité. Mais qu'on n'aille pas non plus, en quelque sorte, emprisonner Dieu dans son abondance même, pour le rendre impuissant ; qu'on ne s'élève pas contre ce fait constant en privant le Créateur de la gloire qu'il tirera de ses créatures. C'est dire, en définitive, que, sans faire en rien tort à ses attributs divins, sans déroger à sa dignité, Dieu a créé le monde pour sa gloire, non que cette gloire qu'il en tire lui soit néces-

1. *Entretiens*, IX, § 7.
2. *Corinth.*, I ch. IV, 7.

saire, non qu'elle augmente celle qu'il possède et qui est complète, mais c'est comme un luxe de gloire qu'il s'offre à lui-même, un surcroît dont il pouvait se passer. D'ailleurs, en accueillant cette gloire, c'est son bien propre, bien incommunicable, bien dont il ne peut se dépouiller, parce que sa gloire, c'est encore lui-même, c'est une partie de son essence.

Est-il permis d'ajouter que ce monde, par là même qu'il est l'œuvre de Dieu, « exprime en quelques manières ses excellentes qualités » et ne peut être que comme un rejaillissement de gloire pour Dieu ? Les comparaisons empruntées à la vie humaine, si défectueuses qu'elles soient, permettent de se faire quelque idée des choses divines. « Lorsqu'un architecte a fait un édifice commode et d'une excellente architecture, il en a une secrète complaisance, parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art. Ainsi, on peut dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère des qualités dont il se glorifie, des qualités qu'il estime et qu'il aime et qu'il est bien aise de posséder [1]. »

II

Dieu a donc créé le monde pour sa gloire et ce monde à son tour s'efforce selon ses moyens de rendre hommage à son créateur ; comme le reconnaît le psalmiste, il chante à sa manière la gloire de Dieu : *cœli enarrant gloriam Dei* [2]. C'est qu'en effet, malgré ses imperfections, il est un reflet de Dieu, reflet, sans doute, lointain, pâle, mais reflet d'ordre de beauté, de grandeur. Toutefois, il faut l'avouer, de quelles

1. *Entretiens*, IX, § 4.
2. *Psalmus*, 18, i.

que qualités qu'il soit paré, ce monde reste en soi quelque chose d'humain, c'est-à-dire d'incomplet, de profane. Une distance incommensurable sépare le créateur de la créature, l'artiste de son œuvre. C'est pourquoi rien d'humain ne peut combler l'abîme qui s'étend entre cet infini de grandeur qu'est Dieu et cet infini de petitesse qu'est le monde. Ce sont choses d'ordre différent. Et pourtant, il faut qu'entre Dieu et son œuvre il y ait quelque rapport ; une séparation, si petite soit-elle, n'est pas possible, car Dieu ne saurait se désintéresser de ce qui vient de lui et lui appartient. Ce ne serait rien faire que d'imaginer le monde infini en le composant d'un nombre infini de tourbillons, car pourquoi se représenter un grand ciel qui environne tous les autres et au delà duquel il n'y aurait plus rien [1] ? Ou plutôt ce serait aller contre les desseins de Dieu que de dresser en face de lui un autre infini, comme une sorte de rival qui, loin d'adorer, réclamerait des adorations pour sa propre personne. Reste donc comme seule solution admissible qu'il faut tirer l'univers de son état profane et essayer de le rendre, par quelque chose de divin, digne de la complaisance divine : « Bien que le monde ne soit pas infini, il faut que l'infini soit en lui ; bien qu'il ne soit pas Dieu, il faut qu'il y ait du divin en lui ; il n'est pas permis de déifier l'univers, mais il faut l'élever jusqu'à Dieu, pour que Dieu se retrouve en lui [2]. » Tâche assurément ardue, impossible même, si elle était laissée aux mains des hommes, mais tâche facile, si Dieu l'entreprend, *non erit impossibile apud Deum omne verbum* [3].

Entre plusieurs façons de sanctifier son œuvre, il en est deux principales qui se présentent aussitôt à l'esprit comme

1. *Entretiens*, IX, § 5.
2. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche.....*, p. 22.
3. Luc, I, 37.

très simples et parfaitement adaptées. Ainsi, le fils de Dieu pouvait en premier lieu s'unir au monde ; de quelle manière, on ne sait, mais Dieu n'eût pas été embarrassé pour réaliser cette union et le monde eût été sans aucun doute transformé. L'autre façon eût été que le Verbe se fît ange. L'état d'ange est comme intermédiaire entre la divinité et l'humanité, l'ange est esprit, rien qu'esprit et le Verbe tout en se penchant avec condescendance vers le monde n'eût pas connu de si grands abaissements. Et cependant, le choix divin s'arrête à l'incarnation. Il ne nous est pas donné, à nous, hommes, d'en scruter et d'en apercevoir les raisons, mais nous pouvons, du moins, en sentir les harmonies, dont la principale est que le Verbe « en se faisant homme, s'unit en même temps aux deux substances, esprit et corps, dont l'univers est composé et que par cette union, il sanctifie toute la nature ». Et le Verbe qui était avant les siècles, éternel comme son Père, par qui il est engendré d'une génération éternelle, est engendré dans le temps, gardant de la Divinité ce qui le fait Dieu, et prenant de l'humanité ce qui le fait homme, de façon à ce que nouveau pontife, en s'appuyant sur la terre, il ait la puissance de pénétrer jusqu'aux cieux et d'y porter l'hommage du monde. Et ainsi, Dieu « rend divin » son ouvrage par l'incarnation d'une personne divine. « Et par là, il le relève infiniment et reçoit de lui, à cause principalement de la divinité qu'il lui communique, cette première gloire qui se rapporte avec celle de cet architecte qui a construit une maison qui lui fait honneur, parce qu'elle exprime des qualités qu'il se glorifie de posséder [1]. »

C'est là une première gloire qu'il en retire, gloire assurément très grande, puisque l'œuvre est digne de l'artiste

1. *Entretiens*, IX. § 6.

qui l'a conçue et qu'elle proclame son génie. Mais à celle-ci s'en ajoute une autre non négligeable, quoique extérieure. Cette gloire nouvelle vient à Dieu, « des spectateurs et des admirateurs de son édifice [1] », louanges, félicitation, joie, dont le concert est incessant, unanime et dont Dieu ne peut aussi être que vivement touché. Toutefois, qu'on ne s'y méprenne pas, de quel que côté que vienne l'honneur qui monte vers Dieu, soit qu'il vienne « de la sanctification de son Eglise ou de cette maison spirituelle dont nous sommes les pierres vivantes sanctifiées par Jésus-Christ », c'est de lui-même que Dieu le tire : il n'y a que Dieu qui soit digne de Dieu.

Reconnaissons-le donc, en dépit des raisons contraires qu'on peut alléguer, « quoique l'homme n'eût pas péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier [2] » ; ce n'est pas la réparation du péché qui a attiré le Christ en ce monde, la rédemption n'est pas sa mission primordiale, le Verbe incarné est quelque chose de plus qu'un pur rédempteur. Sans doute, sans la faute originelle, il ne serait pas mort pour le salut du monde, mais son incarnation n'en aurait pas moins eu lieu. « Au reste, Dieu a prévu et permis le péché. Cela suffit, car c'est une preuve certaine que l'univers réparé par Jésus-Christ vaut mieux que le même univers dans sa première construction, autrement Dieu n'aurait jamais laissé corrompre son ouvrage [3]. » Puis, surtout ce serait se tromper de croire que la mission du Médiateur ne commence qu'après la chute. Pour pousser Dieu à faire être ce qui n'était pas, pour qu'il « sorte hors de lui-même, s'il est permis de parler ainsi, hors de sa sainteté qui le sépare infiniment de toutes

1. *Entretiens*, IX, § 6.
2. *Ibidem*, § 5.
3. *Ibidem*.

les créatures[1] », il fallait au moins un motif ; Dieu n'agit pas sans raison ; or, quel meilleur titre à son action que l'union de son Fils à son œuvre ?

En fait, l'Incarnation est bien la raison d'être de la Création, deux mystères qui ont entre eux un étroit rapport : sans Incarnation, pas de Création. « Si Dieu a fait ce monde visible, quoique indigne en lui-même, de l'action par laquelle il est produit, c'est qu'il a eu des vues qui ne sont pas connues aux philosophes et qu'il sait s'honorer lui-même en Jésus-Christ d'un honneur que les créatures ne sont pas capables de lui rendre[2]. » Sans doute, la Création a précédé dans sa manifestation l'Incarnation dans le temps, « car ni l'une ni l'autre ne sont éternelles, vu qu'un monde éternel ne pourrait être qu'une émanation nécessaire de la Divinité, comme aussi l'Homme-Dieu, une émanation nécessaire du Père, ce qu'on ne saurait admettre sans toucher à la gloire de Dieu. Mais, bien que venant après dans l'exécution, l'Incarnation est antérieure à la Création dans la pensée divine. Dieu voit d'abord son Fils et il ne voit qu'ensuite le monde, ou, plus justement, il ne voit le monde qu'à travers son Fils. Au fond, lorsque l'Incarnation est réalisée à Bethléem, elle n'ajoute rien, à proprement parler, à la gloire de Dieu, car cet hommage filial est escompté, attendu, agréé depuis longtemps. Ce n'est pas à dire, toutefois, que cette manifestation ne glorifie pas Dieu, mais elle est plutôt l'occasion pour les esprits bienheureux de reconnaître cette vérité, lorsque l'ange annonce aux pasteurs la naissance du Sauveur : « Gloire à Dieu, paix en terre, Dieu se complaît dans les hommes[3] ».

Jésus-Christ a beau ne paraître que dans la plénitude des

1. *Entretiens*, IX, § 6.
2. *Recherche*, XVe Eclair.
3. *Entretiens*, IX, § 6.

temps, « il est avant tous les siècles dans les desseins du Créateur [1] ». Il est prédestiné avant tous les siècles pour être le chef des anges et des saints, des anges qui sont avant les saints, il est le premier-né des créatures, le commencement des voies du Seigneur, le commencement, la fin, la perfection de tous les ouvrages de Dieu, car grâce à la présence seule de Jésus-Christ, tout ce que Dieu a fait est parfaitement digne de Dieu. C'est, d'ailleurs, pour lui que nous sommes faits, quoiqu'il se soit incarné pour nous. Nous sommes faits à son image, car il est homme dans le dessein de Dieu, avant qu'il y eût des hommes. Dieu nous a élus en lui avant la création du monde. Comme Dieu a tout fait par lui, il a aussi tout fait pour lui [2].

Tout a été donc prévu de toute éternité et tout fait partie d'un plan unique, et le principe déterminateur des lignes de ce plan est fixé. Au-dessus de toutes les contingences des événements de l'histoire, il faut envisager comme l'explication générale et complète le premier et le grand dessein de l'Incarnation du Fils de Dieu. Et c'est là encore un des principes fondamentaux auxquels se ramène la doctrine de Malebranche.

III

Mais le monde n'est-il pas plein de défauts qui le déparent ? Que répondre à cette difficulté ? Il est trop facile d'affirmer que ces dérèglements sont comme les ombres d'un tableau qui donnent du relief aux figures. Dire, d'autre part, que Dieu permet les désordres sans les vouloir, n'est guère plus satisfaisant. La solution à ces prétendues difficultés est ailleurs. On oublie la moitié du principe qui justifie

1. *Conversations Chrét.* V.
2. *Ibidem.*

l'action de Dieu, car ce n'est pas seulement l'ouvrage en lui-même qui doit répondre aux perfections divines, ce sont aussi les voies par lesquelles il est exécuté [1]. Or, ces voies doivent être les plus simples, les plus universelles, les plus uniformes. Un monde en lui-même plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas autant que le nôtre le caractère des attributs divins. Voilà pourquoi le monde est rempli d'impies, de monstres et de désordres de tout genre. Dieu ne permet pas les monstres et les désordres ; c'est bien lui qui les fait, mais il ne les fait pas directement et il ne les veut qu'indirectement, comme une suite des lois qu'il a posées. Ce qu'il veut avant tout, c'est la généralité de ses voies, c'est l'exactitude des lois naturelles qu'il a établies.

Et ce monde, comment-est-il formé ? Comment se maintient-il ? C'est par les lois générales de la communication des mouvements que s'expliquent toutes les modalités de la matière, car celle-ci ne peut être que de l'étendue et toutes les modalités possibles de la matière ne consistent que dans les figures de ses parties et toutes ces figures n'ont pas d'autre cause que le mouvement. Est-ce à dire que l'explication du monde matériel n'est qu'une explication mécaniste ? Assurément, Malebranche admet la théorie de l'emboîtement des germes, selon laquelle le premier individu de chaque espèce porte en lui les germes de tous les individus qui, dans la suite, représenteront cette espèce. Dieu, par la première impression du mouvement qu'il a communiqué à la matière, l'a si sagement divisée qu'il a formé tout d'un coup les animaux et les plantes pour tous les siècles [2].

Mais, si le mécanisme est la loi du développement des êtres, il n'est pas la loi de leur formation. Le problème de la

1. *Entretiens*, IX, § 10.
2. *Entretiens*, X, § 4, XI, § 2.

finalité est nettement posé par l'organisation et la vie. Dieu a prévu tous les effets possibles de la direction imprimée primitivement à la matière et c'est la prescience de ces effets qui lui a fait donner une direction capable de produire les effets les plus féconds et les plus admirables, si bien qu'on serait porté à croire que Dieu crée et conserve les animaux et les plantes par des volontés particulières, alors qu'il n'en est rien. La finalité n'est donc pas une exclusion, même partielle, du mécanisme ; elle en est simplement une préordination. Si elle n'est pas la raison première des déterminations qu'a reçues la matière à l'origine, elle intervient immédiatement après et rend compte de tout le développement consécutif à la création. Et ainsi la finalité ne porte pas atteinte aux moyens de connaître la matière en elle-même que nous fournit le mécanisme, car à aucun prix Malebranche ne veut admettre qu'il y ait des causes dans la nature, même et surtout des causes finales [1].

C'est qu'en effet, d'après lui, Dieu seul est cause. Comme il n'y a qu'un seul vrai Dieu, il n'y a qu'une seule vraie cause, et la considération intellectuelle, aussi bien que le culte du vrai Dieu, doivent écarter ces fausses divinités que l'on se représente sous le nom de causes. On ne saurait admettre que ce qui précède un effet puisse en être la cause. « Une véritable cause est celle entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire [2] ». Elle est l'idée d'un agent, d'un acte créateur, et dont la volonté a une liaison nécessaire avec l'existence de l'effet. Mais une telle idée a quelque chose d'infini. « Si l'on vient à considérer l'idée qu'on a de la cause et de la puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée représente quelque chose de

1.« La connaissance des causes finales est assez inutile pour la physique ». (*Conversations Chrét.*, III).
2, *Recherche* VI, 2, ch. III.

divin[1]. » Il apparaît ainsi que l'idée de cause est une idée que nous trouvons dans l'intuition de l'Etre tout-puissant, de l'Etre parfait, de l'Etre infini.

Et c'est pourquoi la puissance causale convient à la nature parfaite de Dieu et à ses attributs infinis. Dieu étant parfaitement sage et tout-puissant est cause, car il est digne d'une sagesse infinie de déterminer une volonté créatrice. D'autre part, c'est une grande perfection que tout ce qu'on veut se fasse par l'efficace même de sa volonté[2]. Il convient aussi à la nature parfaite de Dieu que « ses volontés soient efficaces par elles-mêmes ». Dieu ne crée pas *in abstracto*. Il convient à sa sagesse de déterminer sa créature dans le concret. « Dieu, quoique tout-puissant, ne peut créer quelque corps qui ne soit nulle part ou qui n'ait avec les autres que des rapports de distance[3]. »

La création, enfin, n'est pas seulement l'acte qui produit un être à l'existence. Elle est continuée dans la conservation. Dieu conserve le monde par le même acte de sa volonté et par le même plan de sa sagesse.

Que Dieu seul soit cause, cela aussi est nécessaire à raison de sa souveraine indépendance. En effet, si l'on suppose que, « l'instant de la création passé », les corps s'arrangent au hasard ou selon la loi du plus fort, on les détache de Dieu, on attente à sa souveraine liberté et puissance, en rendant les créatures elles-mêmes indépendantes. Et ce n'est point assez dire que, « pour conserver aux êtres créés leur dépendance, il suffit que Dieu puisse les anéantir, quand il lui plaira » car « quelle plus grande marque d'indépendance que de subsister par soi-même et sans appui[4] » ? La

Recherche, VI, 2, ch. III.

2. « Si tes volontés étaient efficaces, t'aviserais-tu de forger des instruments pour exécuter tes desseins » (*Méditations*, V § 6).

3. *Entretiens*, VII, § 6.

4. *Entretiens*, VII, § 7, 8. « Dieu veut qu'il y ait un tel monde. Sa volonté est toute-puissante : voilà donc ce monde fait. Que Dieu ne veuille plus qu'il

preuve en est que l'on peut faire, alors, la supposition que Dieu n'est plus, tandis que le créé demeure.

D'ailleurs, insiste Malebranche, si les créatures « continuent d'être, quoique Dieu ne continuât plus de vouloir qu'elles fussent, elles seraient tellement indépendantes que Dieu ne pourrait plus les détruire [1] ». Si l'on soutient l'indépendance de la créature, on admet qu'elle peut être absolue, puisque Dieu ne peut détruire son ouvrage sans renoncer à ses attributs et qu'il y a contradiction qu'il puisse y renoncer.

Une autre raison se tire des moyens dont use la puissance divine, des voies que choisit l'infinie sagesse. Dans l'action de Dieu, en effet, on peut considérer le but qui est l'ouvrage de la création et les moyens par lesquels il le réalise. Or, Dieu veut que sa conduite aussi bien que son ouvrage portent le caractère de ses attributs. La première des lois du meilleur est la simplicité des voies, car il est conforme à la sagesse divine qu'il n'y ait pas d'intermédiaire entre le Créateur et la créature. Il ne se peut pas qu'après la création première, de nouveaux êtres ne soient dus qu'indirectement à la fécondité divine. Il faut que toutes les créatures ne soient unies qu'à Dieu d'une union immédiate, qu'elles ne dépendent essentiellement et directement que de lui. La loi d'économie demande qu'entre l'action de Dieu et sa créature, il n'y ait pas d'action intermédiaire. Elle implique qu'il n'y ait pas de nature. « Ce qu'on appelle nature, dit Malebranche, n'est rien autre chose que les lois générales que Dieu a établies pour construire et conserver

y ait de monde : le voilà donc anéanti... Si donc le monde subsiste, c'est donc que Dieu continue de vouloir que le monde soit. La conservation des créatures n'est donc de la part de Dieu que leur création continuée... Dans le fond, la création ne passe point, puisqu'en Dieu la conservation et la création ne sont qu'une même volonté. »

1. *Entretiens*, VII, § 7, 8.

son ouvrage par des voies très simples, par une action toujours uniforme, constante, parfaitement digne d'une sagesse infinie et d'une cause universelle [1]. »

Dieu est le principe de tout être, de toute pensée, de toute action et de toute vie. Tout vient de Dieu et tout retourne à Dieu. Aussi tout l'effort de l'homme doit-il tendre à rendre son union avec Dieu de plus en plus étroite, d'abord en diminuant la dépendance de l'esprit à l'égard du corps, puis en entrant par la raison en société avec Dieu. Il est bien vrai qu'en contemplant cette divine substance, je puis voir une partie de ce que Dieu pense... Je puis aussi découvrir quelque chose de ce que Dieu veut, car Dieu ne veut que selon l'ordre et l'ordre ne m'est pas entièrement inconnu. Et cet ordre si cher à Dieu devient la règle immuable de la volonté. Et comme, d'autre part, la volonté est essentiellement amour, la connaissance de ces rapports de perfection permet de régler nos sentiments, notre volonté, notre amour. Mais parler de volonté et d'amour, n'est-ce pas déjà appeler comme complètement indispensable au règne de la nature un autre règne plus élevé qui est celui de la grâce ? Aussi bien par nous seuls nous n'avons le pouvoir de rien achever ; à notre impuissance, il faut la grâce pour couronnement de la vie et de la destinée humaines.

1. *Entretiens*, XIII, § 9.

PREMIÈRE PARTIE

La doctrine de la Grâce et de la Liberté

CHAPITRE PREMIER

LA GRACE

I. — L'homme avant la chute, le plaisir. — La grace du Créateur : sa nature, son efficacité.

Nous ne sommes plus tels que Dieu nous a faits : nous naissons pécheurs et corrompus, indignes de penser à Dieu, de l'aimer, de l'adorer et de jouir de lui [1]. Adam, notre premier père, a été créé innocent dans un monde bien ordonné et bien réglé, où le mal n'avait point de charme pour lui. Naturellement bon, il n'aimait que le bien et ne cherchait que Dieu, présentant son corps à la divinité comme une victime agréable [2] et son rôle était d'offrir au Seigneur toute la nature. Voilà ce qu'on peut affirmer d'Adam innocent. Mais est-il possible d'affirmer davantage sans témérité, c'est-à-dire d'imaginer ce que fut l'homme avant la chute ? Malebranche n'hésite pas à le prétendre.

« Pour parler juste de l'homme innocent et fait à l'image de Dieu, il faut, dit-il, consulter les idées claires de l'ordre immuable. C'est là que se trouve le modèle d'un homme parfait, tel qu'était notre père avant son péché [3]. » Or, l'or-

1. *Entretiens*, IV, § 17.
2. *Méditations*, IX, 19. « Dieu, fait-il dire au Verbe, Dieu t'a donné un corps, aussi bien qu'à moi, que comme une victime, que tu dois, aussi bien que moi, lui sacrifier, pour mériter la récompense. » (*Ibidem.*, XX, 11, 17.) Et un peu plus loin : « Ce corps que Dieu t'a donné, comme à moi, afin qu'en l'immolant tu te sacrifies toi-même et tu mérites ainsi légitimement ta récompense, ce corps, dis-je, ne se laissera pas lier sur le bûcher comme une innocente victime... » (*Ibidem.*, IX, 19, 20, 21).
3. *Entretiens*, IV, § 18.

dre suppose hiérarchie, subordination, chaque objet à son rang et, pour entrer dans le concret en ce qui touche l'homme, l'ordre demande que la créature raisonnable s'attache à Dieu comme à son unique fin, que l'esprit, de sa nature supérieur à la matière, commande au corps, que le corps enfin, à son tour, accepte cette juste subordination. Car, il faut le reconnaître, dans ce composé humain qu'est l'homme, l'accord ne règne pas toujours entre l'esprit et le corps et c'est le désordre.

Parmi beaucoup d'autres, il est deux lois essentielles établies par le Créateur qui régissent les rapports existant entre l'esprit et le corps. C'est d'abord la loi naturelle des communications des mouvements, puis celle de l'union de l'âme et du corps.

La première consiste en ce que les objets ébranlent les organes des sens et par eux atteignent le cerveau [1] ; la seconde, en ce que les ébranlements du cerveau, à leur tour, sont suivis des perceptions de l'âme, car l'union de l'âme et du corps est surtout un rapport naturel des sentiments avec les mouvements des organes [2]. Autrement dit, Dieu a voulu que, toutes les fois qu'il y aurait dans les corps certains mouvements, il résultât dans l'âme certains sentiments, pourvu que ces mouvements se communiquassent jusqu'à une certaine partie du cerveau [3]. Au fond, d'ailleurs, on le voit, ces deux lois se pénètrent si bien qu'elles se complètent l'une l'autre.

Avant le péché, hâtons-nous de le dire, le Créateur avait accordé en faveur de l'homme des exceptions à ces deux lois. Non que Dieu ne soit l'exact observateur des lois qu'il a établies, mais en certains cas extraordinaires, comme

1. *Prémotion*, § XII.
2. *Recherche*, I, ch. V.
3. *Conversations. Chrét.*, II.

lorsque l'ordre de la justice l'exige, il s'octroie à lui-même le droit exceptionnel de les négliger [1]. C'est ainsi qu'avant le péché, l'homme avait le pouvoir de penser à ce qu'il voulait, sans en être empêché par le corps, car il pouvait détacher, pour ainsi dire, la partie principale du cerveau d'avec le reste du corps et il arrêtait la communication ordinaire avec les nerfs qui servent au sentiment, toutes les fois qu'il voulait s'appliquer à la vérité ou à quelque autre chose qu'au bien du corps [2]. La volonté de l'homme devenait la cause occasionnelle de cette disposition du cerveau par laquelle l'âme est à couvert de l'action des objets, quoique le corps en soit frappé et ainsi elle n'était jamais interrompue malgré elle dans ses méditations et dans ses extases.

En vertu de ce pouvoir, Adam avait la faculté de se servir du goût pour discerner les choses qui étaient utiles à la conservation du corps et continuer ainsi à manger sans goût et sans aucun plaisir. Adam pensait donc à ce qu'il voulait. Dans son sommeil même, son esprit veillait [3]. Rien, dès lors, n'inquiétait son esprit, rien ne troublait son repos : toutes les fonctions corporelles, d'ailleurs nécessaires, s'exerçaient exemptes de passion. Il lui était loisible de manger sans plaisir, de regarder sans voir, de dormir sans rêves [4], car « l'ordre ne permet pas que l'esprit soit privé de la liberté de ses pensées, lorsque le corps répare ses forces [5] ».

Après le péché, Adam perdra ce pouvoir qu'il a sur son corps ; Dieu ne suspendra plus les lois de la communication des mouvements en sa faveur, aussi les mouvements des objets sensibles se communiqueront jusqu'au cerveau

1. *Prémotion*, § XII.
2. *Conversations. Chrét.*, II.
3. *Ibidem.*
4. *Entretiens*, XVIII.
5. *Méditations*, XIII, § 13.

et y laisseront même des traces profondes, à tel point que des sentiments et des mouvements porteront l'âme malgré elle aux choses sensibles. Sans doute, les désirs de l'homme sont encore aujourd'hui causes occasionnelles de ses idées, mais il n'est pas toujours le maître de ses désirs. Sa concupiscence en excite une infinité malgré lui. Les objets de ses désirs indélibérés se présentent à l'âme. Ils la surprennet, ils la séduisent. Sans doute, elle résiste quelquefois, mais elle se fatigue et n'est pas longtemps sans se rendre au plaisir [1].

On peut juger par là des privilèges d'Adam innocent. En tout sens parfaitement libre, maître de son attention, animé de la charité et par la force de cette charité, commandant à son esprit et à ses pensées, il pouvait contempler la beauté de l'ordre [2]. Le corps avertissait l'âme promptement et agréablement de ses besoins, sans la distraire malgré elle de son application à Dieu. Le corps lui manifestait ses exigences seulement, lorsqu'elle le voulait bien ou n'avait pas de volonté contraire et il se taisait dans l'instant même qu'elle le souhaitait ou plutôt, pour parler plus clairement, Dieu même apprenait au premier homme ce qu'il était à propos qu'il fît pour le bien de son corps, afin qu'il recherchât son vrai bien et qu'il s'attachât uniquement à Dieu [3].

Saint Augustin ne fait pas un tableau différent de l'homme avant le péché. « Il menait, dit-il, une vie dont l'essence même était un amour paisible de Dieu. Aimant Dieu sans efforts, l'homme ne commettait aucun péché. Dès lors, il n'était accablé par aucun mal, aucune douleur, aucune tristesse, il était donc incorruptible et immortel. Outre cet état de paix parfaite — *summa in carne sanitas,*

1. *Méditations.*
2. *Ibidem.*
3. *Prémotion,* XII. Et *Recherche,* I, ch. V.

in anima tota tranquillitas — le premier homme jouissait dans sa pensée d'une claire lumière. La peine dans la conquête du savoir, l'ignorance et l'erreur, qui se mêlent au savoir péniblement conquis, ne sont pas liées à l'institution première de notre nature, ce sont l'une et l'autre des châtiments du péché [1]. »

Avouons, cependant, que, s'il est facile d'affirmer qu'à ce vrai bien Adam s'attachait en vertu de la charité qui l'animait, il est plus difficile « d'expliquer de quelle manière on peut concevoir l'ordre qui se trouvait dans les facultés et dans les passions de notre premier père pendant sa justice originelle [2] ». Autrement dit, qu'est-ce qui attirait l'homme vers Dieu ? La question a son importance pour que Malebranche s'y arrête et la discute, mais les opinions diffèrent sur ce point [3].

L'âme, dit-il, doit éprouver des plaisirs d'autant plus grands que les biens dont elle jouit sont aussi plus grands. Au fond, qu'est le plaisir, sinon un instinct de la nature ou plutôt l'impression même de Dieu nous inclinant vers quelque bien ? Notre premier père devait, semble-t-il, trouver plus de plaisir dans les biens les plus solides que dans les autres. Et, puisque Dieu l'avait créé pour l'aimer, Dieu se faisait goûter de lui, Dieu le portait à lui par un sentiment de plaisir. Par là même les plus grands plaisirs des sens se trouvaient contrebalancés [4]. Adam éprouvait intérieure-

1. *De civitate Dei*, XIV, 10; t. 41, ch. 417; cf. XLV, 26; c. 434-435. *Op. imperf. cont. Julianum*, V, 1; t. 45, c. 1432. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1929, p. 184-185.

2. *Recherche*, I, ch. V.

3. « Sur la charité d'Adam, les théologiens sont divisés et peut-être leurs disputes sur la grâce s'évanouiraient-elles, s'ils connaissaient la vraie nature de l'amour du premier homme pour son Créateur. Malebranche a pris parti dès le chap. V du livre I de la *Recherche*, dans un texte qui nous paraît très important, car il pose dès 1674 les principes qui commandent le nouveau système de la nature et de la grâce. » (H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, p. 105.)

4. *Recherche*, I, ch. V.

ment des jouissances très vives dans l'accomplissement de son devoir, satisfactions que, depuis le péché, les hommes ne connaissent plus, sauf dans de très rares occasions, ce qui ne l'empêchait pas, d'ailleurs, de ressentir dans son corps d'agréables sensations qui correspondaient au jeu normal et régulier de ses organes. Gardait-il la maîtrise sur ces plaisirs, lorsque la partie principale de son cerveau était ébranlée ? On ne sait. On peut supposer assez justement qu'il conservait cet empire sur soi, mais, d'autre part, il est bien permis au nom de la vraisemblance de penser le contraire. Comment n'aurait-il pas subi l'impression des objets, puisqu'il y avait communication entre le corps et l'âme ? En tous cas, Malebranche n'ose prendre parti. Ce qui apparaît très clairement, c'est la place prépondérante que le plaisir tient aussi bien dans l'âme que dans le corps d'Adam, sans doute, avec la gradation nécessaire et selon l'ordre, les plaisirs de l'âme ayant le pas sur ceux du corps, mais c'est encore et toujours le plaisir. Telle est l'opinion que Malebranche n'accepte que sous réserve. La conséquence de cette attirance du plaisir, on la devine : séduction, désobéissance apparaissent en l'homme. Dieu se retire et ne lui fait plus sentir le plaisir qui lui marquait qu'il était son bien. Seuls subsistent les plaisirs sensibles [1].

Mais il est une seconde façon d'unir l'âme à Dieu et Malebranche s'empresse de déclarer qu'elle est certainement plus raisonnable et diffère profondément de la précédente. Etant composés d'un esprit et d'un corps, nous avons deux sortes de biens à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Nous pouvons reconnaître notre bien par une connaissance claire et évidente comme aussi par un sentiment confus, car nous avons à notre disposition deux moyens de connais-

1. *Recherche* I. ch. V.

sance : ou nous jugeons les choses bonnes ou nous les sentons bonnes, la raison juge, le goût sent. « Je reconnais, par la raison, que la justice est aimable ; je sais aussi, par le goût, qu'un tel fruit est bon. La beauté de la justice ne se sent pas ; la bonté d'un fruit ne se connaît pas [1]. » Si une sorte d'instinct suffit pour nous entraîner aux objets sensibles, un amour aveugle et instinctif ne saurait convenir pour ce qui est des biens de l'esprit, et surtout de ce bien par excellence qui est Dieu lui-même. Dieu veut être aimé d'un amour de choix. C'est pourquoi « on doit dire qu'Adam n'était point porté à l'amour de Dieu et aux choses de son devoir par un plaisir prévenant, parce que la connaissance qu'il avait de Dieu comme de son bien et la joie qu'il ressentait sans cesse comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur en s'unissant à Dieu, pouvait suffire pour l'attacher à son devoir et pour le faire agir avec plus de mérite que s'il eût été comme déterminé par un plaisir prévenant [2] ».

1. *Recherche*, I, ch. V.

2. Dans sa première édition de la *Recherche*, (1674) il écrit avec prudence : « Voici la seconde manière d'expliquer les désordres du péché qui ne paraîtra pas moins raisonnable que celle que nous venons de dire ». Dès la deuxième édition de 1675, il déclare plus nettement : « Voici la seconde manière... laquelle est certainement plus raisonnable que celle que nous venons de dire ». On peut se demander pourquoi ce changement : d'abord, selon lui, entre Dieu et l'homme, le lien du plaisir; puis, se reprenant, car il incline visiblement à cette seconde interprétation, il admet l'union par la raison, comme plus digne de Dieu et aussi de l'homme.

De la première manière, on peut dire qu'elle est très humaine, parfaitement admissible. Quel grand rôle le plaisir joue dans toute vie humaine ! L'homme est un être de faiblesse, parce qu'être de plaisir. Le plaisir dans la morale antique. Sans doute le stoïcisme peut être objecté, mais n'est-il pas plutôt une attitude qu'une morale ? (cf. Boutroux, *Questions de morale et d'éducation*, p. 15, Paris, 1899).

La seconde est plus selon l'ordre et aussi plus selon son temps. En ce XVII[e] siècle, l'amour lui-même est plus raisonnable que sentimental. Le vrai amour est avant tout fondé sur la connaissance. On peut dire qu'il est un choix. On se décide pour ce qu'on estime, non pour ce vers quoi on est incliné. Si Descartes dit : « agir de telle sorte que nous ne sentons pas qu'aucune autre force extérieure nous contraigne » il ajoute : il faut agir de façon à sentir que « nous poursuivons ou fuyons » à notre gré « les choses que l'entendement nous propose (cf. G. Lanson, Descartes et Corneille, *Revue d'Histoire littéraire*, 15 octobre 1894). Malebranche sous l'influence de cette phi-

Et c'était pour lui la pleine liberté. Qu'en est-il advenu ? On ne le sait que trop.

Tel fut Adam aux premier jours de l'Eden. Que manquait-il à son bonheur ? Exempt de souffrance, — toute souffrance est un châtiment, or il n'avait point péché [1], — il commandait à son corps et son esprit dominait sans distractions, sans rébellions [2]. La nature elle-même se montrait favorable à son égard et il n'est pas jusqu'aux bêtes féroces qui ne respectassent en lui « son innocence et la majesté divine [3] ». Toutes ses puissances étaient ordonnées à la fin souveraine. Son intelligence était en possession des vérités essentielles et de leurs conséquences. Sa volonté dirigée vers Dieu subordonnait au Bien suprême le bien inférieur. Et, si Dieu avait dû lui donner le plaisir sensible actuel pour l'empêcher d'oublier son corps dans la contemplation de la perfection suprême, aucune impulsion désordonnée de plaisir ne venait obscurcir la claire vue de l'intelligence et détourner les aspi-

losophie de l'intelligence n'en vient-il pas à ne faire de la foi, au point de vue humain, que le substitut imparfait de la lumière de la raison : « La foi... sans aucune lumière ne peut rendre solidement vertueux. Je soutiens que l'amour de l'ordre qui a pour principe plus de raison que de foi, je veux dire plus de lumière que de sentiment, est plus solide et plus méritoire qu'un autre amour que je lui suppose » (*Traité de Morale*, éd. Joly, p. 21, 22).

« Lors même que les penseurs du XVIIe siècle rejoignent la philosophie au christianisme, comme Malebranche, la philosophie qu'ils y relient, n'est pas une doctrine de la volonté mais de l'intelligence » (F. Rauh, La philosophie de Pascal, *Rev. de Mét. et de Morale*, 1923, p. 341.

Cela étant, comme il paraît vraisemblable de supposer que harcelé par les critiques, après la publication du 1er tome de la *Recherche*, il cherche à se justifier. Il écrit alors deux éclaircissements. Le premier roule sur la distinction à établir entre la lumière et le plaisir. Il a l'air, au début, de répudier complètement la « première manière » qu'il avait acceptée. A noter que cette distinction entre plaisir et lumière trouvera place dans le *Traité de la Nature et de la Grâce* et y jouera un rôle essentiel. Puis à la fin de l'éclaircissement, il se retranche pour ainsi dire derrière un moyen terme entre la lumière froide et le plaisir passionnant, la joie, plaisir raisonnable qui résulte de la connaissance de son bonheur ou de ses perfections « suite nécessaire de la vue du bonheur (d'Adam) s'unissant à Dieu » IVe et Ve Eclaircissement. Et H. Gouhier, *Philosophie de Malebranche*, ... p. 105.

1. *Entretiens*, IX, § 2.
2. *Méditations*, X, § 17. *Conversations*, II.
3. *Entretiens*,(VI, § 7.

rations de la volonté [1]. Ainsi créé pour mériter le bonheur infini par le bon usage de la lumière naturelle, de la liberté, du plaisir et par l'immolation du corps, et l'union à la Raison éternelle, au Verbe Incarné, à la plus grande gloire de Dieu, il réalisait en sa personne la créature parfaite telle qu'elle était sortie des mains du Créateur.

II. Lutte de la grace du Créateur et du plaisir.

Si l'on parle clairement, il n'y a que deux principes qui puissent déterminer notre amour et nos mouvements : la lumière et le plaisir [2]. Ce qui caractérise la lumière, c'est qu'elle nous aide à découvrir les divers biens que nous recherchons, tandis que le plaisir, loin d'être un moyen d'investigation, reste seulement un moyen de jouissance, il nous fait goûter ces mêmes biens. Principes différents dans leur nature et considérés en eux-mêmes, ils ne s'opposent pas moins par rapport à leur rôle à notre égard.

La lumière nous laisse entièrement à nous-mêmes, elle ne tente aucune attaque contre notre liberté, n'entreprend rien contre elle. Même éclairés par elle, il nous est loisible d'aimer ou de ne pas aimer les biens vers lesquels nous inclinons d'un mouvement naturel ou nécessaire. Tout ce à quoi elle réduit son rôle, c'est à favoriser notre liberté : par elle « nous aimons d'un amour de choix les objets qu'elle nous découvre ou, ce qui est la même chose, elle fait que nous déterminons vers des biens particuliers l'impression géné-

1. *Méditations sur l'humilité et la pénitence*, II[e] Méditation, 2[e] Considération, Ed. A, p. 396.

2. *Traité N. et G.*, III, art. XXXIII. Malebranches cite saint Augustin pour appuyer son affirmation : *Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit novimus eoque delectamur ardentius. Ut autem innotescat quod latebat et voluntates.* (*De Pecc. meritis et Rom.*, I, II, cap. 17 e 19.)

rale d'amour que Dieu met sans cesse en nous [1] » ; autrement dit, en agrandissant le champ de notre connaissance des biens autres que Dieu lui-même, nous nous attachons à ces biens qui nous sont montrés sous un jour attirant.

Tout autre est le plaisir. Sa puissance d'action est considérable, en particulier sur notre volonté. Loin de rester inerte, il nous transporte, pour ainsi dire, vers l'objet qui lui donne naissance et l'amour que nous ressentons est si fort qu'il revêt un caractère, non seulement naturel, mais encore nécessaire, d'où il suit que notre liberté s'affaiblit jusqu'à disparaître et que notre raison cessant son contrôle est « partagée ». Nous ne nous appartenons plus [2].

Opposés, ces deux principes ne deviennent-ils pas très souvent exclusifs l'un de l'autre ? En vertu d'un besoin invincible, chacun de nous tend au bonheur. Or, pour y atteindre véritablement et selon l'ordre, il faudrait s'appliquer à la lumière plutôt qu'au plaisir. Mais l'homme, dans le train ordinaire de la vie, est-il capable de sacrifier le plaisir à la lumière ? Le plaisir donne une jouissance présente, actuelle, persistante, alors que la lumière, qui est comme une conquête, ne se maintient que grâce à une application pénible de l'esprit, conquête si fragile, qu'elle disparaît au moindre contact du plaisir se présentant comme à la portée de la main. D'ailleurs, il faut bien le reconnaître, la lumière ne peut promettre un bonheur solide qu'après la mort [3].

Il ne paraît pas douteux que l'ordre exigeait que ce fût par la raison, avec liberté et non par le plaisir, que la créature la plus parfaite sortant des mains du Créateur se dirigeât vers lui, puisque l'ordre demande que chaque être agisse selon ses attributs et que l'essence de l'homme, c'est

1. *Traité N. et G.*, III, art. XXXIII.
2. *Ibidem.* II, art. XXXIII.
3. *Ibidem.* II, art. XXXIV.

la raison, connaissance des rapports et la liberté qui n'est elle-même qu'un acquiescement à la raison [1]. « La lumière est donc due à l'homme pour se conduire dans la recherche du bien [2]. » Au contraire, le plaisir est un sentiment aveugle. Il est quelque chose de confus, d'obscur qui prévient toute connaissance. Le plaisir est une force irrésistible, une douceur invincible et enivrante qui ne nous laisse aucune maîtrise de nous-mêmes. Aimer le souverain bien par plaisir, c'eût été l'aimer par une sorte d'emportement passionnel, comme les ivrognes aiment le vin, sans intelligence, sans liberté, et, partant, sans responsabilité ni mérite. Le plaisir ne pouvait donc, dans l'ordre naturel, n'avoir d'autre fin que de rappeler à l'homme les exigences de la conservation de ce corps, de cette nature dont il devait offrir à Dieu le sacrifice.

Pour bien comprendre la théologie des états de l'homme dans Malebranche, il faut toujours revenir aux rapports de l'âme et du corps. L'homme est un composé de deux substances, esprit et corps, dont les modalités sont réciproques en conséquence des lois générales qui sont cause de l'union de ces deux natures. Or, si entre l'âme et le corps, la loi du parallélisme joue et reste toujours invariable, parce qu'il y a réciprocité entre eux, il faut bien reconnaître qu'il y a un autre élément qui peut beaucoup varier, au point que les rapports entre les deux termes peuvent aller jusqu'à l'interversion complète. Il s'agit des relations de l'esprit par rapport au corps. Selon l'ordre, l'esprit doit avoir le pas sur le corps, mais le contraire peut arriver. Ainsi, les deux substances dont nous sommes faits peuvent entrer en lutte entre elles pour obtenir la domination.

Dans l'état de justice originelle, c'est l'âme qui gouverne. Jouissant d'une parfaite liberté, délivrée des atteintes de

1. *Traité N. et G.*, I, art. XXXV.
2. *Ibidem*, II, art. XXXV.

la concupiscence, elle est sans aucun doute maîtresse de tous les mouvements du composé humain [1]. Malebranche va jusqu'à dire qu'il est pratiquement inconcevable que Dieu eût pu primitivement soustraire l'élément matériel à la parfaite domination de l'élément spirituel. Dans cette situation où les deux antagonistes sont vis-à-vis l'un de l'autre constitués selon l'ordre, l'homme n'éprouve aucune peine à agir en toute circonstance selon sa nature et sa destinée. Sans doute, il avait besoin d'un secours. Est-il ordinaire à l'homme d'aller au bien sans y être aidé ? Or, l'aide qui lui est donnée n'est autre que la grâce. Mais il n'avait, alors, qu'à suivre sa lumière qui l'amenait à Dieu, qui illuminait sa marche dans la recherche du bien. Son amour était donc fait de raison. Et, si l'on parle ici de grâce, on ne veut pas envisager simplement par là ce concours universel et général que Dieu, en tant que maître et distributeur de la vie, prête à l'être des créatures pour le faire subsister et à chacune de leurs opérations, en particulier, pour les faire s'exercer ; un tel concours est accordé à tout ce qui existe, on n'en saurait douter, surtout si l'on admet que la Providence n'est qu'une création continuée.

De même encore, si on fait ici appel à la grâce, ce n'est pas pour diminuer la facilité avec laquelle l'homme allait à Dieu, loin de là ; c'est, au contraire, pour montrer le lien intime, personnel pourrait-on dire, qui unissait l'être humain à son Créateur. Ce n'est pas non plus pour humilier l'homme et souligner sa faiblesse ou son incapacité : ici-bas, un isolement quel qu'il soit, volontaire par orgueil, ou involontaire par abandon, reste toujours un isolement et devient presque toujours et finalement une impuissance. La grâce, regardée comme aide et secours avant la chute et après la chute, s'impose donc, est nécessaire, pour le moins d'une nécessité morale, car si aisés que soient les

1. *Méditations*, XIII, § 13.

rapports entre l'homme et Dieu, il faut cependant qu'ils soient favorisés par quelque chose, et c'est par la grâce [1].

« Qu'entendez-vous par le mot grâce ? Ce terme est vague et indéterminé [2]. » On peut entendre par ce mot tout ce qui est capable de porter l'esprit vers Dieu ou de l'y arrêter fortement, s'il lui est déjà uni [3] ,ou encore, c'est le secours dont nous avons besoin pour vouloir et pour faire le bien [4]. En étendant le sens « on peut aussi donner le nom de grâce à tous les effets naturels, lorsqu'ils ont rapport au salut [5] ». Cependant, « la principale grâce est celle qui rend juste et agréable à Dieu, c'est la charité, amour qui doit régner dans le cœur et auquel on doit sacrifier tous les autres amours [6]. Voilà parfaitement définies les deux sortes de grâce admises par les théologiens : grâces actuelles et grâce habituelle. Mais aussi bien ce n'est pas autour de la grâce habituelle que se concentre le débat, c'est sur les grâces actuelles. « Les deux grâces actuelles qui servent à produire dans le cœur de

1. Il est remarquable que saint Augustin qui fait intervenir la grâce avant la chute ne l'envisage pas du même point de vue que Malebranche. Il attribue à la grâce conçue surtout comme gratification tous les dons qui constituent l'institution première de la nature. Tout était don pour l'homme, rien ne lui appartenait de droit. « Iste modus quo nos Deus, cum jam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, verbo suo et gratia sua genuit ut filii essemus adoptio vocatur » (*Contra Faustum manichaeum,* III, 3; t. 42, c. 215, cité par E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 186.

2. *Conversations chrét.*, IX.

3. *Ibidem.*

4. 1re *lettre touchant celles de M. Arnauld,* VII, p. 10.

5. *Traité N. et G.*, II, art. XLIII. Ainsi : « Deux personnes ont dans le même temps deux désirs de curiosité bien différents. L'une veut aller à l'Opéra et l'autre entendre un prédicateur qui fait bruit dans le monde. S'ils satisfont leur curiosité, celui qui ira à l'Opéra trouvera des objets tels que selon la disposition présente de son esprit, ils exciteront en lui des passions qui le perdront. L'autre au contraire, trouvera dans le prédicateur tant de lumière et de force que la grâce de conversion lui étant donnée en ce moment, elle sera très efficace. Cela supposé, qu'une pluie survienne ou quelque autre accident qui les arrête chez eux; cette pluie est sans doute un effet naturel, puisqu'elle dépend des lois naturelles de la communication des mouvements. Cependant, on peut dire que c'est une grâce à l'égard de celui dont elle empêche la perte et que c'est une punition à l'égard de celui dont elle empêche la conversion. » (*Traité N. et G.*, II, art. XLI.)

6. *Méditations* XIII, 15.

l'homme la grâce habituelle ou la charité dominante se réduisent en général ou à des grâces de lumière ou à des grâces de sentiments ou plutôt des grâces de lumière et de sentiment jointes ensemble [1] » selon la façon dont est déterminée la volonté. La grâce, pour informer la volonté, prendra tantôt la forme de lumière, tantôt la forme de sentiment. Elle agira donc à la manière de la lumière ou à la manière du sentiment, si bien qu'on retrouvera en la grâce tous les caractères de ces deux principes ; d'un côté, la volonté laissée à elle-même, bien qu'étant éclairée, c'est-à-dire libre ; de l'autre, la volonté déterminée par une délectation prévenante, c'est-à-dire avec une liberté diminuée.

Que la grâce, charité, amour de l'ordre ait été en Adam ; que cette grâce « excellente qui le rendait agréable à Dieu » et qui en même temps le rendait « maître de son esprit et de ses pensées [2] » et par là même libre, fût en lui, nul doute à cet égard. En effet, exempt de concupiscence, capable de contempler la beauté de l'ordre, il n'avait pas besoin pour aimer Dieu que sa volonté fût prévenue par un plaisir quelconque, par l'instinct du plaisir ; il allait vers Dieu sans effort, en attendant le jour de la pleine et entière jouissance. La lumière suffisait pour mettre entre Dieu et lui une étroite union [3], car il n'est besoin, pour un être raisonnable, que d'une illumination de l'esprit pour amener au bien une volonté droite. Et Adam allait à Dieu comme d'un mouvement naturel. D'ailleurs, il faut le reconnaître, son mérite eût été moins grand, comme aussi sa liberté eût été affaiblie, si le plaisir eût été nécessaire pour l'entraîner à son devoir. Malebranche va jusqu'à penser qu'Adam eût eu raison de

1. *Méditations*, XIII, 15 cf. 1re *lettre touchant celles de M. Arnauld*. § VIII, p. 10, § IX, p. 11, 12.
2. *Méditations* XIII, 13.
3. *Recherche*, IVe Ecclair.

se plaindre du Créateur, si Dieu lui avait enlevé son mérite [1] en l'empêchant de mériter sa récompense comme il devait la mériter. Sorte d'injure au libre arbitre du premier homme, défiance de sa vertu, accusation d'infidélité, autant de mots pour condamner l'intervention importune et dangereuse du plaisir. Le terme même d' « instinct » [2] au sujet du plaisir est prononcé ; plaisir, sorte d'instinct, c'est-à-dire le contraire de ce qui est humain, raisonné et raisonnable. Ne comprend-on pas cette indignation motivée, quand on peut se suffire sans un secours étranger dont l'assistance ne peut être qu'un poids. Or, « Adam n'avait-il pas tout ce qu'il fallait pour persévérer [3] ? »

Mais, ce n'est pas à dire que, libéré du côté des plaisirs prévenants, obsédants, enveloppants, Adam ait été sevré de la joie. Les plaisirs prévenants sont comme des amorces, des attraits, ils « préviennent » la raison. La joie fait suite à la raison, ne vient qu'après, est une conséquence, une suite, un résultat. « La joie résulte, en effet, naturellement de la connaissance que l'on a de son bonheur ou de ses perfections, puisqu'on ne peut se considérer comme heureux ou comme parfait sans en ressentir incontinent de la joie. » Du reste, il s'agit là non d'une joie purement sensible, mais d'une joie [4] venant de la contemplation rationnelle du bien, joie purement intellectuelle qui laisse à l'esprit sa liberté, qui n'unit pas à Dieu d'une manière invincible, joie qui, semble-t-il, ne devait pas être excessive [5], mêlée qu'elle était d'une espèce de crainte qui le maintenait dans la défiance de soi, car il y a une différence entre posséder entièrement le

1. *Traité N. et G.*, II, art. XXXLV.
2. *Traité N. et G.*, IIe partie, art. XXXIV. « *N*'aimer, comme par instinct, le bien qu'il ne devait aimer que par raison. «
3. « Adam avant le péché était dans le temps destiné pour mériter son bonheur éternel. » *Recherche,* IVe Eclair.
4. *Ibidem.*
5. *Ibidem.*

souverain bien et être exempt simplement du mal, tout en ayant l'amitié de Dieu. Ce second état était celui d'Adam. Cette défiance de soi était d'autant plus nécessaire qu'on est porté à s'attribuer à soi-même ce que l'on constate de bien en soi-même. En jugeant froidement d'après sa raison, Adam n'éprouvait pas la moindre peine à rapporter à Dieu ses perfections, tandis qu'en s'abandonnant au sentiment, il allait éprouver par un élan tout naturel que cette joie était la suite de la vue de ses perfections. De là, à s'enorgueillir de cette joie, le danger était proche. Puis, Adam qui n'avait en ce moment ni besoins, ni faiblesses, aurait pu se « glorifier » [1] en se voyant ainsi assisté, entouré par le plaisir, perdant conscience de ses besoins et de ses faiblesses réels, sinon actuels, du moins toujours possibles. Aussi bien une telle jouissance pouvait-elle devenir l'occasion de sa perte [2]. La suite ne le montra que trop.

Enfin, et Malebranche attache une grande valeur à cette remarque [3], ainsi favorisé, le premier homme ne fût-il pas devenu indifférent à l'égard de l'Incarnation de Jésus-Christ, le premier et le plus important des desseins de Dieu ?

Et cette grâce de lumière naturelle, de pure lumière, connaissance de l'ordre et de la liberté, est nommée par Malebranche : grâce du Créateur, grâce assurément, parce qu'elle a rapport au salut [4], encore qu'elle ne soit qu'une suite de l'ordre de la nature et qu'une exigence essentielle de la nature humaine. Dieu l'a donnée à l'homme en le créant [5]. « Elle est due à l'homme pour se conduire dans la recherche du bien ; elle est pour l'ordinaire de l'ordre naturel : elle ne suppose ni la corruption, ni la réparation de la nature [6]. »

1. *Ibidem.*
2. Il devait prendre garde à la joie présomptueuse.
3. « Enfin ce qui est infiniment plus considérable. »
4. *Traité N. et G.*, II, art. XL.
5. *Recherche*, Ve Eclair.
6. *Traité N. et G.*, II, art. XXIV.

Que cette grâce vienne de Dieu, il n'y a pas à s'en étonner, puisque Dieu est cause de tout en nous ; qu'elle soit méritée par Jésus-Christ, car, au regard de Malebranche, la grâce d'Adam procède du Christ, il ne faut pas craindre de l'affirmer, quoique en parlant de l'état du premier homme, Malebranche emploie une formule qui pourrait être mal interprétée. Ne dit-il pas : « La lumière, dans son origine, n'était que la nature [1] ? » Ce qu'il faut aussi reconnaître, c'est qu'elle n'a pas pour cause occasionnelle Jésus-Christ. Ses causes occasionnelles ? Mais ce sont les mouvements de nos volontés, nos désirs de lumière, notre attention ou même des influences extérieures à nous : « L'expérience nous apprend à tout moment que le commerce que nous avons avec les personnes éclairées est capable de nous instruire en excitant notre attention : que les prédications, la lecture, la conversation, mille incidents de toutes espèces peuvent réveiller en nous de bons sentiments [2]. » C'est pourquoi, d'ailleurs, la grâce de lumière est qualifiée de naturelle uniquement parce que, maintenant encore, les causes occasionnelles qui en procurent la dispensation sont ordinairement de l'ordre de la nature.

Il convient de remarquer que, pour l'obtenir, l'homme innocent n'avait pas à recourir à un médiateur [3]. Il s'adressait à Dieu directement et Dieu aussitôt lui envoyait les lumières propres à le maintenir dans le bien, à mesure qu'il les lui demandait.

Grâce si précieuse, la grâce du Créateur reste-t-elle en l'homme malgré son péché ? Assurément, puisqu'elle appartient à l'ordre de la nature et que le péché n'a pas tout corrompu en nous. Mais, il faut pourtant l'avouer, le

1. *Traité N. et G.*, II, art. XXX.
2. *Ibidem*, II art. XLIII.
3. 1re *lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XXIV, p. 28, 29.

goût de la lumière s'est affaibli en nous. Les passions nous attachent aux biens du corps et, alors même que le vrai bien est entrevu, la force manque pour le rechercher. Au reste, jamais il ne sera donné à l'homme de retrouver la charité d'Adam.

Et, en fait, nous devons remarquer la faiblesse de cette grâce du Créateur : cette lumière n'était point efficace par elle-même. Il ne suffit pas de voir le bien pour le faire. La connaissance par elle-même est impuissante. Elle n'exerce aucune contrainte. Elle ne produit pas de mouvement. La raison n'entraîne pas l'amour, elle fait seulement que notre amour est de choix. Elle découvre bien les vrais rapports, mais elle ne nous les fait point goûter. Elle nous éclaire sans nous échauffer. Elle nous fait voir, elle ne nous fait pas sentir. C'était la tâche d'Adam d'ordonner uniquement son plaisir actuel, son sentiment vif à la raison comme le moyen à la fin, de maintenir la domination de l'esprit sur la chair, de mériter un bonheur solide en sacrifiant un rapide et obscur bonheur présent [1].

1. 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XXIV, p. 28, 29. — Comme si Malebranche avait prévu l'objection que dans le langage théologique cette grâce n'est pas proprement une grâce, il s'abrite sous le patronage de saint Augustin.

Le grand docteur, en matière de grâce, prétend-il, a distingué entre la lumière et le sentiment. Et il cite à l'appui de sa thèse un texte de celui-ci, où apparaît, en effet, très nettement la distinction en question. Mais il est fort douteux que saint Augustin l'ait entendue dans le sens que lui donne Malebranche. Le texte invoqué ne semble pas suggérer l'idée des deux grâces distinctes, ni surtout séparables; il paraît simplement opérer le discernement de deux éléments indivisibles qui en fait une seule et même grâce.

Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus quanto certius quam bonum sit novimus eoque delectamur ardentius. Ut autem innotescat quod latebat et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates. *De Pecc. meritis et Rem.*, I, II, cap. 17 et 19, cité dans *Traité N. et G.* II, art. XXXIII.

III. — L'ÉPREUVE ET LA CHUTE. — LE PÉCHÉ ORIGINEL.

L'ordre originel entraînait, sinon nécessairement, au moins naturellement l'épreuve. De la grâce du Créateur et du plaisir, il résultait que l'harmonie des puissances de l'homme était une œuvre fragile. Etant créature, le premier Adam était un être fini. Ainsi borné, il était capable de se laisser prendre par la chair, tant s'en fallait qu'il fût indéfectible. D'autant plus que créé pour le bonheur, l'homme ne pouvait être qu'extrêmement sensible à l'étreinte du plaisir actuel qui nous caresse et nous rend heureux le temps qu'on en jouit. Le plaisir était donc fort de notre impression générale vers la joie. Aussi la sensibilité gagna-t-elle sur la grâce du Créateur, vue claire mais froide du bien, acquiescement libre, mais, à cause de cela, faible à l'ordre parfait. Ainsi, Adam laissa envahir son âme par la douceur si enivrante, si pressante, si forte de la joie sensible. Dès lors, la raison et la liberté perdirent la direction du mouvement de son âme.

Que le premier homme aimât le plaisir [1] et le goûtât, comme aussi éprouvât de la joie à la vue de ses perfections naturelles, il n'y avait là rien qui ne fût dans l'ordre, étant donné qu'il est fait pour être heureux. Par malheur, ce même homme n'éprouvait pas de semblables jouissances dans l'accomplissement de son devoir, car, quoiqu'il « connût que Dieu était son bien, il ne le sentait pas [2] ». Et la joie qu'il pouvait trouver dans son devoir n'était pas sensible. D'autre part, doué d'une capacité d'esprit qui n'était

1. *Recherche*, VIIIe Eclair. § VIII.
2. *Ibidem*.

pas infinie [1], il connaissait cependant que Dieu était son bien, que seul il était digne de son amour, mais plaisir et joie en diminuant la claire vue de son esprit et en absorbant son attention, amenèrent peu à peu le premier homme à oublier la présence et l'obligation de son devoir [2].

Comment les choses arrivèrent-elles ? Ce fut la présomption qui commença : en face de cet enivrement des choses, comment n'avoir pas le « sentiment de sa propre excellence [3] », comment douter de soi ? Et puis, alors qu'il aurait fallu du courage pour se dégager de l'emprise des biens sensibles, c'est, au contraire, la lâcheté qui l'emporta [4].

Et Adam s'enchante lui-même de la vision de la beauté et de la douceur du fruit défendu [5]. Et ainsi, par une distraction qui n'est pas purement accidentelle, mais consentie et voulue [6], il se détourne de la contemplation du souverain bien pour s' « unir à une créature à l'occasion de laquelle il recevait quelque satisfaction et qu'il pouvait croire confusément être capable de le rendre heureux, aussi heureux que le serpent en avait assuré sa femme [7] ». Aurait-on tout dit, si l'on n'ajoutait pas, à cet ensemble de sentiments condamnables, « une tendresse naturelle pour sa femme et une crainte déréglée de la contrister, car apparemment tout cela a contribué à sa désobéissance [8] » ?

Telle est, rapidement esquissée, l'histoire de la première tentation avec Adam, tentation qui, dans la suite des temps, sera suivie d'une multitude d'autres, mais dont le fond sera

1. *Recherche*,, VIII[e] Eclair., § VIII.
2. *Ibidem* : « Le premier homme ayant peu à peu laissé partager ou remplir la capacité de son esprit par le sentiment vif d'une joie présomptueuse ou peut-être par quelque amour ou quelque plaisir sensible, la présence de Dieu et la pensée de son devoir se sont effacées de son esprit. »
3. *Conversations Chrét.*, II.
4. *Recherche*, I, ch. 5.
5. *Ibidem*.
6. *Entretiens*, XII, § X.
7. *Conversations. Chrét.*, IV.
8. *Recherche*, I, ch. V.

le même avec seulement quelques variantes dans la forme. Tout homme qui succombe à la tentation n'est-il pas comme Adam quelqu'un qui « s'éloignant peu à peu de la présence de Dieu, laisse remplir la capacité de son esprit de quelques plaisirs sensibles ou des sentiments de sa propre excellence », toutes idées ou sentiments « qui effacent, à cause de la limitation de son esprit, le souvenir de son devoir et de sa dépendance et font qu'il tombe enfin dans la désobéissance » ? N'y a-t-il pas là ce « vertige moral » dont on parlera plus tard pour caractériser la tentation ?

Et le péché originel fit son entrée dans le monde. C'est là un fait dont on peut constater l'existence, d'abord par sa propre expérience. « Il est évident que la nature est corrompue et dans le désordre, puisque l'esprit est naturellement porté à aimer les corps qui ne sont pas aimables ou n'ont nulle efficace pour agir en lui et qu'il les aime souvent plus que Dieu même. Le péché originel ou le dérèglement de la nature n'a donc pas besoin de preuves, car chacun sent assez en soi-même une loi qui le captive, qui le dérègle et une loi qui n'est point établie de Dieu [1]. Ainsi, Dieu

1. *Recherche*, VIII[e] Eclair. § III

Il est classique de chercher une preuve du péché originel dans les misères et désordres dont l'état présent nous offre le spectacle. On insiste surtout sur le mal moral. Etant donné que l'homme est fait pour le bien, la présence et la gravité de cette perturbation intime de ses facultés n'est-elle pas l'indice d'une chute originelle qui seule en peut fournir l'explication ?

On connaît les fortes déclarations de Pascal : « Chose étonnante, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes ! » (*Pensées*, éd. Brunschvieg, p. 532). Aucun théologien, cependant ne tient ni ne peut tenir cette argumentation pour absolument probante. Sans doute, l'exemption de la douleur et de la concupiscence fut accordée au premier homme comme un privilège; mais ces dons n'entraient pas dans les exigences strictes de sa nature. La concupiscence, en particulier, n'est que l'appétit instinctif de nos facultés vers le bien sensible, sans oublier que la raison est là pour modérer ou contenir ses mouvements. Donc nos mauvaises tendances s'expliquent suffisamment, en principe par notre constitution animale; par conséquent, leur existence en fait, ne requiert pas nécessairement le péché originel et il n'est pas prouvé que la particulière gravité qu'elles présentent dépasse absolument les conditions normales de la nature humaine. (Cf. Le Bachelet, *Le Péché originel*, Paris, Bloud, 3[e] édit. 1909, p. 108, 113, 117.)

Il faut ajouter, cependant, que ces constatations psychologiques peuvent

veut qu'on l'aime de toutes nos forces, que tout le mouvement d'amour qu'il met en nous se termine vers lui, qu'on n'aime les créatures que pour lui et non lui par rapport aux créatures. Or, on sent des difficultés dans l'exercice de cet amour, on éprouve de la peine à suivre ce mouvement jusqu'au bout. Les voies de la vertu sont dures et pénibles, celles du vice douces et agréables. C'est donc à juste titre que saint Paul s'écrie : « Je me plais dans la loi de Dieu, selon l'homme intérieur. Mais je vois dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit et qui me rend captif sous la loi du péché, qui est dans les membres de mon corps [1]. »

Mais la Sainte-Ecriture est un autre témoin de la faute originelle. Elle en raconte tout au long, dans le récit de la Genèse, les diverses circonstances. Nous savons par la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature. Expérience et Révélation s'accordent donc pour affirmer un dogme qui est l'explication de bien des choses inexplicables sans lui, si bien que sans « ce mystère le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes... L'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme [2] ». C'est qu'en effet, le péché originel a causé un mal terrible [3] au premier homme et, par une conséquence nécessaire, à ses descendants. Après

du moins fournir une indication. C'est l'interprétation admise par saint Thomas : « Il faut observer tout d'abord, dit-il, que des traces probables du péché originel apparaissent dans le genre humain (*peccati originalis probabiliter quaedam signa apparent*). » *Summa contra Gentes*, IV, 52.

1. *Romains*, VII. 21, 22, 23, cité par Malebranche (Recherche, VIII[e] Eclair.)

2. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, p. 532. Et J. Chevalier, Pascal, p. 172.

3. « Malebranche va même trop loin en ce qui regarde l'évidence de la faute qui est au principe de la rupture d'équilibre dont nous sommes les victimes en même temps que les témoins. La désorganisation morale de notre nature lui apparaît dans une lumière si crue que, du moins par endroits, il a l'air d'admettre qu'elle révèle elle-même son origine en accusant l'existence d'un péché spécifique de l'humanité. » J. Wehrlé, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. LXXV, 2[e] partie, p. 1791.

le péché Adam souffre dans son âme et dans son corps, l'âme reste sous la domination des sens révoltés et le corps devient la proie de la douleur en attendant la mort.

Dans cette chute, la raison de l'homme ne pouvait que s'affaiblir presque jusqu'à disparaître. Le plaisir est un maître tyrannique. L'homme perdit donc le pouvoir de dominer les joies sensibles, car l'harmonie des puissances de l'âme avait pour cause la souveraineté de la raison. La raison étant vaincue, c'est au profit du plaisir que se refait l'unité. Voilà renversé l'ordre normal de la relation hiérarchique entre les deux substances dont l'homme est composé : le corps exerce dorénavant sur l'esprit une domination tyrannique. Sans exagération, on peut dire que l'âme de libre qu'elle était, devient esclave du corps. Et on le comprend, quand on pense qu'elle n'est plus capable d'arrêter les mouvements ni d'effacer les traces que les objets sensibles produisent dans la partie principale de son cerveau [1]. Depuis la faute, les impressions communiquées au cerveau, loin de s'arrêter selon les désirs des individus, se propagent dans tout l'organisme. « Nous avons perdu le pouvoir que nous devrions avoir sur notre cerveau » et sur tout notre corps [2]. Comment s'étonner de tant et de si tristes conséquences ?

Ainsi, « depuis le péché, le corps appesantit l'esprit [3] », il l'interrompt sans cesse pour l'appliquer aux objets qui flattent les sens et les passions. Il jette le trouble et la confusion dans toutes les idées de l'âme « qui devient » l'esclave du démon, la plus méchante des créatures et dépend du corps, la plus vile des substances [4]. « L'esprit est devenu

1. *Traité N. et G.*, II, art. XXVII.
2. *Entretiens*, VI, § VII ; et *Méditations*, X, § VII.
3. *Méditations*, XIII, § III.
4. *Entretiens*, XII, § II.

comme matériel et comme terrestre [1]. » Et l'homme, toujours à la recherche du sensible, se trouve par là même éloigné de plus en plus de Dieu qui, par un retour nécessaire, laisse, autant qu'il est possible, l'homme abandonné à lui-même.

Et, si l'homme pris en particulier descend si bas, que devient l'humanité en général ? Elle ne peut être que grossière et stupide, ignorante et ennemie de la raison [2]. Quant à la nature, elle cesse à son tour d'être soumise à Adam ; animaux comme aussi éléments s'insurgent contre l'autorité humaine. Le monde perd une partie de sa beauté, les terres sont bouleversées et, « paraissent les ruines d'un monde plus parfait [3] », les éléments sont hostiles à l'homme, les animaux exercent contre lui leur cruauté et cela, en vertu de la loi de la communication des mouvements, car, si l'homme n'eût pas péché, jamais les lois naturelles de la communication des mouvements n'auraient pu le rendre malheureux [4].

Avec le péché originel apparaît aussi la concupiscence. Que faut-il entendre par là ? C'est sans aucun doute d'une manière générale cette possibilité permanente de pécher que nous portons en nous ; c'est la racine des autres péchés, quelle que soit la forme qu'ils revêtent. Si la concupiscence ne restait en l'homme, par là même disparaîtrait le péché. Or, pour Malebranche, l'explication de la concupiscence est la même que celle du péché : « La concupiscence, dit-il, ne consiste que dans la perte que l'homme a faite de pouvoir suspendre les lois de la communication des mouvements en

1. *Recherche*, V, ch. Ier.
2. *Méditations*, V, § IV et V; VII, § I.
3. « L'homme n'est point tel que Dieu l'a fait, il fallait donc qu'il habitât des ruines et que la terre qu'il cultive ne fût que les débris d'un monde plus parfait. » *Méditations*, VII, § XII.
4. « Dieu a créé les bêtes cruelles et une infinité d'animaux fort incommodes. Pourquoi cela ? C'est qu'il a prévu le péché. » *Entretiens*, XI, § II.

certaines occasions ou d'empêcher que l'action des objets se communiquât jusqu'au siège de l'âme, ou à la partie principale du cerveau, sur laquelle sont établies les lois de l'union de l'âme et du corps[1]. » N'est-ce pas en ces mêmes termes qu'il s'était déjà exprimé au sujet du péché originel ? Aussi bien pourra-t-il dire : « La concupiscence, précisément comme telle, n'est rien[2] », et en effet, prise en soi, elle n'est rien, elle n'est qu'une conséquence d'autre chose qui s'est ajouté ou qui a disparu. Dans le cas présent, c'est le résultat de la disparition d'un privilège accordé à l'homme ou, comme il s'exprime, un défaut de puissance sur notre corps. « La concupiscence réside principalement dans les traces du cerveau, lesquelles inclinent l'âme à l'amour des choses sensibles[3] », ou encore : « Elle n'est que l'effort

1. *Méditations*, XX, § 5.

2. *Conversations chrét.* IV. — Qu'entend Malebranche par cette expression « n'est rien » ? Il l'emploie aussi pour caractériser le péché (*Recherche*, 1er *Eclair.*). Il convient de distinguer entre le moral et le physique. Dans l'ordre de la moralité, qu'il s'agisse du péché ou de la concupiscence, source du péché, on ne peut pas dire qu'il y a là du pur négatif, du néant. Il y a, au contraire, quelque chose de terriblement positif, car, quoiqu'il veuille, le pécheur ne peut pas faire qu'il se soit mis en dehors de l'ordre moral quand il a péché. Son acte reste une faute morale dont le repentir peut bien détruire les conséquences mais non l'acte en tant que tel. (*Prémotion*, X.)

Lorsque Malebranche affirme que le pécheur ne fait rien en péchant ou que la concupiscence n'est rien comme telle, il parle de l'ordre du réel. Concupiscence et péché ne sont pas quelque chose de positif, ce n'est pas une modalité, c'est un manque, c'est du négatif. Rien de physique ou de réel n'est produit. Il n'en résulte pour nous ni un principe d'action ni de modification. Un arrêt ou un repos se sont produits dans un mouvement commencé. Mais cela ne signifie pas que ce soit un pur néant. (*Prémotion*, XI.)

Pour mieux expliquer « n'est rien » en parlant du mal, peut-être faut-il remonter plus haut. Selon saint Augustin, toute nature consistant en trois perfections, la mesure, la forme et l'ordre (*modus, species, ordo*) est bonne par définition. Si tel est le bien, le mal ne peut être que la corruption de l'une ou l'autre de ces perfections dans la nature qui les possède. La nature mauvaise sera donc celle où ces perfections font défaut, c'est-à-dire que le mal est une privation d'un bien et par suite un pur néant :... *quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est.* » (*Confessions*, III, 7, 12; éd. Labor. t. Ier, p. 54). L'acte volontaire et libre est assimilable à une substance douée de mesure, de forme et d'ordre. Si ces perfections manquent dans un acte, il se trouve imparfait, donc mauvais. Le mal n'est mal que par rapport au bien « *ut... bona tamen sine malis esse possint.* » *De civitate Dei*, XIV, 11, 1; t. 41, c. 418. Voir Et. Gilson, *op. cit.*, p. 178, 179.

3. *Conversations chrét.*, VIII.

naturel que les traces du cerveau font sur l'esprit pour l'attacher aux choses sensibles[1]. » Autrement dit, avant la chute, Adam jouissait de certains privilèges dont nous sommes privés présentement : il pouvait manger, par exemple, sans goût et sans plaisir, de façon à n'éprouver dans son esprit aucune distraction, comme aussi jusque dans son sommeil, il gardait la direction de ses pensées. Mais, avec la concupiscence, c'est l'invasion de l'âme par des sentiments et des mouvements, invasion forcée, irrésistible qui en inclinant aux choses sensibles apporte le trouble.

On chercherait en vain dans ces définitions de la concupiscence quelque chose qui rappelle même de loin le principe mauvais des manichéens, mais même cet emportement effréné au désir qui, d'après Jansénius, serait l'opinion de saint Augustin sur la nature de la concupiscence[2], ou encore « ce mouvement du cœur qui nous porte à jouir de nous-mêmes ou de notre prochain ou de quelque objet que ce soit en l'aimant pour lui-même et non pour Dieu[3] », amour dépravé qui suppose comme source naturelle la corruption de la volonté. Selon Malebranche, tout dans la concupiscence s'explique physiologiquement. Quel rôle important jouent « les traces du cerveau », pour entraîner l'âme à l'amour humiliant, désordonné des choses sensibles. De quel poids accablant pèse le corps sur l'âme pour l'abaisser et finalement la détourner de sa fin !

Il faut avouer que, sur cette question des relations entre la vie organique et la vie spirituelle, Malebranche ne craint pas les affirmations hardies ; d'une certaine façon, il est un précurseur. Il semble qu'il a souscrit d'avance à ce postulat de la psycho-physiologie, quand, de son côté, il écrit : « Tou-

1. *Conversations Chrét.*, VIII.
2. Jansénius, *De Stat. Nat. Laps.*, lib. II, cap. 14.
3. Saint Augustin, *De Doct. Christ.*, lib. III, cap. 10.

tes les fois qu'il y a du changement dans la partie du cerveau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi du changement dans l'âme, et l'âme ne peut rien sentir, ni rien imaginer de nouveau qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau [1]. » Autrement dit, les modalités du cerveau sont suivies des modalités de l'âme, sans que cependant un corps puisse agir sur un esprit.

L'explication physiologique de la concupiscence était si hardie qu'elle ne fut pas sans émouvoir les théologiens [2] : car enfin, disaient-ils, le péché ne rend pas seulement l'homme esclave de son corps, il le gratifie de vices tout spirituels. Dès lors, comment justifier la présence de ceux-ci en son être ? Comment peuvent-ils prendre naissance en lui? Et Malebranche, sans s'émouvoir, se contente de répondre : puisque l'âme n'a que deux rapports, l'un à Dieu, l'autre au corps, de deux choses l'une : ou la corruption vient de Dieu ou elle vient du corps. Mais peut-on parler de corruption de la part de Dieu ? Il reste donc qu'elle vient du corps [3]. « Je crois, dit-il, que ceux-là se trompent qui pensent que la rebellion du corps n'est cause que des vices grossiers, tels que sont l'intempérance et l'impudicité et non de ceux qu'on appelle spirituels, comme l'orgueil et l'envie, et je suis persuadé qu'il y a une telle correspondance entre les dispositions de notre cerveau et celles de notre âme qu'il n'y a peut-être point de mauvaise habitude dans l'âme qui n'ait son principe dans le corps [4]. » Et il invoque le témoignage

1. *Recherche*, II, ch. Ier.
2. Tel le P. Dutertre s'élevant contre la prétention de Malebranche d'expliquer la concupiscence, non par les lois de l'ordre surnaturel, mais par celles de l'ordre purement humain. (*Réfutation d'un nouveau système de métaphysique*, t. III, p. 308 et suiv.)
3. *Recherche*, VIIIe Eclair. Obj. contre les articles 11 et 12.
4. *Ibidem*.

de saint Paul qui appelle œuvres de chair tout ce qui est contraire à la loi de l'esprit, car, selon lui, « tout péché vient de la chair, non que la chair le commette, mais parce que la chair agit sur l'esprit de l'homme, et de telle manière qu'il ne fait point de mal qu'elle ne l'y ait sollicité ». Et la démonstration continue : que se produit-il en nous en la compagnie de certaines personnes ? Inclinations, pensées naissent, dont l'origine est dans les traces du cerveau excitées par le voisinage de ces personnes. Et voilà comme notre concupiscence se réveille et se fortifie dans le commerce du monde et comme sans cesse nous sommes à la merci de ces impressions qui ont des effets le plus ordinairement fâcheux, parce que, c'est vers l'orgueil, la vanité, la complaisance, la flatterie, la jalousie, l'égoïsme, que nous sommes le plus souvent entraînés. Or « tous les vices, qu'on appelle spirituels, viennent de la chair, aussi bien l'impudicité et l'intempérance [1] ».

C'est donc se tromper étrangement de prétendre que « nous » sommes de pures intelligences, car toutes les dispositions de notre âme produisent quelques dispositions dans notre corps » et réciproquement. Et comme, d'autre part, « nous sommes unis par la nature à tous les corps qui nous environnent et, par ces corps, à toutes les choses qui ont quelque rapport à nous », notre cerveau s'en trouve affecté, sans que nous puissions en arrêter les effets dangereux qui en résultent ; dès lors, « nous devenons sujets par notre corps, à toutes sortes de vices » et nous sommes « sollicités sans cesse au mal ». En vérité, on ne saurait en ter-

1. D'après Malebranche, toutes les traces du cerveau n'ont pas indistinctement de mauvais effets. « C'est une chose fort utile qu'il y ait dans le cerveau des traces qui représentent incessamment l'homme à lui-même, afin qu'il ait soin de sa personne et qu'il y en ait d'autres qui servent à former et à entretenir la société. » *Recherche*, VIII[e] Eclair., obj. contre art. 11 et 12.

mes plus nets mettre en plein jour l'état dangereux dans lequel nous vivons continuellement.

Ajouterons-nous que, non seulement la définition physiologique de la concupiscence se réfère à une théorie générale chez Malebranche, mais qu'elle est encore féconde pour répondre à la question si litigieuse de la transmission du péché originel ?

Comment se transmet le péché originel? Malebranche, sur ce point, se met résolument sous le patronage de saint Augustin [1], car le premier parmi les Pères, il a regardé en face ce problème et essayé de le résoudre. Il invoque l'exemple des maladies héréditaires qui passent des parents aux enfants, en vertu d'une influence mystérieuse assurément, mais sans aucun doute corporelle. De même, le péché originel se transmet par le corps, puisque son principe est dans le corps.

Il n'est que juste de reconnaître que Malebranche se complaît à montrer l'étroit lien qui unit l'enfant à sa mère aux premiers mois de sa conception, au point qu'ils ont les mêmes traces et les mêmes impressions. « Ne peut-on pas penser que nos premiers parents après leur péché ont reçu dans leur cerveau des traces telles, par le contact et le voisinage des objets sensibles, qu'ils les ont communiquées à leurs descendants ? Il faut dire qu'Adam est véritablement cause du péché originel et de la concupiscence, puisque c'est son péché qui a privé sa femme aussi bien que lui du pouvoir qu'ils avaient sur leur corps et que c'est par le défaut de ce pouvoir que la femme produit dans le cerveau de son enfant des traces qui corrompent l'âme dès le moment qu'elle est créée [2]. »

1. Saint Augustin, *Contra Julianum Pelagianum*, l. V, ch. XIV, § 51. — *De nuptiis et concupiscentia*, l. Ier, ch. XXII, § 27.
2. *Recherche*, 2e object. contre les articles 11 et 12.

Il faut bien se garder de croire que l'âme, d'un côté, est créée et le corps, de l'autre, de telle façon qu'ils soient séparés, au moins, quelques instants. « L'âme de l'enfant est unie à son corps dans le même moment qu'elle est créée... il est évident que, dans le même instant que cette âme est créée, elle a des inclinations corrompues et qu'elle est tournée vers le corps [1]. » Toutefois, on le comprend, si l'âme des enfants était créée un seul moment avant d'être unie à son corps, si elle était un seul moment dans l'innocence ou dans l'ordre, elle aurait le pouvoir de suspendre cette communication. Mais il n'en est rien. Rien ne change. Ce qui est établi reste établi. « L'enfant est pécheur dans le désordre, dès qu'il est créé [2]. » Qu'on le veuille ou non, « ce n'est que par le corps, la génération, que l'âme qui ne s'engendre point se corrompt et contracte le péché originel [3] ».

Qu'on ne crie pas à l'injustice en arguant que le péché de l'enfant n'est pas libre. Libre, il ne saurait l'être, c'est trop évident, mais n'empêche que le mal est le mal et qu'il est dans l'ordre que Dieu le poursuive et le châtie partout où il le rencontre. Il ne faut pas juger de la sévérité de Dieu en pensant à nous ; les circonstances ou l'intention n'entrent pas en ligne de compte ; ce qui importe, c'est la situation du pécheur par rapport à l'ordre. Or l'enfant né pécheur, ne peut être que damné, ainsi le demande la justice [4].

Au nom de cette même justice offensée, faut-il conclure que toute l'œuvre divine en l'homme est renversée de fond en comble ? N'y a-t-il plus en Adam et en ses successeurs

1. *Recherche* VIIe Eclairc., § 10.
2. *Ibidem.*
3. *Ibidem*, § 11.
4. Sur la question des enfants morts sans baptême, Malebranche a son opinion : « Ils n'auront point de part à l'héritage des élus. Mais ils ne souffriront point la douleur. Ils seront malheureux en ce sens qu'ils ne posséderont point le bonheur pour lequel ils sont faits. » (*Recherche*, VIIIe Eclair., obj. contre le 7e art.)

que ruines amoncelées au point que, comme autrefois de la ruine de Jérusalem prédite par le Christ, de l'humanité aussi il ne reste plus pierre sur pierre ? Le mal est assez grand par lui-même, sans qu'on l'exagère à plaisir. Non, tout n'a pas été englouti dans ce déluge. Ainsi, après comme avant la chute, nos sens et nos passions gardent le même rôle qui est de nous incliner à aimer notre corps et à le conserver [1]. Pas de déchéance pour eux [2], sauf qu'ils doivent à Adam « cette puissance qu'ils ont de tyranniser les pécheurs » et encore, a soin d'ajouter Malebranche, « cette puissance n'est pas tant un désordre du côté des sens que de celui de l'esprit et de la volonté des hommes, qui, ayant perdu le pouvoir qu'ils avaient sur leurs corps et n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumière et cette force par laquelle ils conservent leur liberté et leur bonheur [3] ». Comme le montre très justement M. Gouhier [4], cela ne signifie pas que l'union de notre âme avec Dieu soit brisée, ce qui serait absurde, car on ne conçoit pas une raison qui ne soit pas unie à Dieu ou une volonté qui ne soit pas amour de Dieu [5]. « L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels et naturels : à Dieu, cause véritable de tout ce qui se passe en lui ; à son corps, cause occasionnelle de toutes les pen-

1. « Pour savoir, « p. » quand on doit manger, combien et quels fruits afin d'entretenir sa santé et sa vie, il faudrait s'appliquer tout entier à la physique et assurément on ne vivrait pas longtemps par ce moyen. Mais la faim avertit du besoin et règle à peu près la quantité de la nourriture. (*Traité de Morale*, I, XI, 10.) La langue était, du moins avant le péché, un portier fidèle de tout ce qui doit entrer dans la maison. Mais le mal commence quand, le sens venant à être touché par quelque objet qui le flatte, l'âme surprise et contente suit le mouvement donné. » (*Ibidem, loc. citat.*)

2. Nos sens ne sont pas si corrompus qu'on s'imagine, mais c'est le plus intérieur de notre âme, c'est notre liberté qui est corrompue. (*Recherche*, I, ch. V, § 2.

3. *Ibidem.*

4. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche...*, p. 107.

5. « Notre union avec Dieu diminue et s'affaiblit à mesure que celle que nous avons avec les choses sensuelles augmente et se fortifie, mais il est impossible que cette union se rompe entièrement sans que notre esprit soit détruit. » (*Recherche*, préface.)

sées qui ont rapport aux objets sensibles[1] », cette chute n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu. On reconnaît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis, et sa volonté immuable qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance et la légèreté de la volonté d'Adam. L'union à Dieu subsiste : notre raison est toujours une participation à la Raison universelle, notre volonté est toujours amour de Dieu. De plus, nos sens et nos passions ne sont pas corrompus ; ils ont toujours pour fin la conservation de notre corps et cette fin n'est pas mauvaise en elle-même. « Car la concupiscence ne consistant que dans la perte que l'homme a faite du pouvoir qu'il avait sur son corps, les mêmes lois naturelles subsistent encore[2]. »

Toute notre œuvre morale consistera donc précisément à remettre les choses en leur ancien état, du moins autant qu'il est en nous, c'est-à-dire à défaire le travail du péché, augmenter l'union de l'esprit avec Dieu, diminuer cette autre sorte d'union qui a, pour notre malheur, rapport aux corps[3]. Nous ne devons pas oublier que « la vie du chrétien sur terre est un sacrifice continuel par lequel il immole sans cesse son corps ». Aussi devons-nous mortifier nos sens, en particulier la vue qui est le plus dangereux de tous les sens, car Eve se laissa tromper par le démon, en regardant fixement le fruit défendu. Mais il dépend de nous de baisser la vue, de tourner la tête, de prendre la fuite. De même, la force des passions vient de ce qu'elles payent en plaisir actuel et meurtrissent, au contraire, qui leur résiste.

1. *Traité de Morale*, I, X, 2.
2. *Réponse à la Dissertation*, ch. XVI, § 8, p. 479, t. II. — Cité et commenté par H. Gouhier, *Les Moralistes français, Malebranche*, Paris, 1929, p. 76.
3. « Nous sommes tellement situés entre Dieu et les corps que nous ne pouvons nous éloigner des corps sans nous rapprocher de Dieu et qu'il suffit de rompre le commerce que nous avons avec eux pour se trouver uni à Dieu. » *Traité de Morale*, I, X, 10.)

Il faut, pour lutter contre elles, les « rendre ridicules et méprisables », les « éclairer par la lumière », les « confronter à l'ordre ». Toutefois, puisque la raison du pécheur est illuminée par le Verbe, comme celle de l'homme innocent, demandons au Verbe sa lumière et elle ne nous sera pas refusée.

IV. — L'Homme après la chute.

L'ordre primitif est renversé, n'est-ce pas visible ? Faits pour aimer Dieu de toutes nos forces, nous trouvons de la difficulté dans l'exercice de cet amour ; au lieu de suivre le mouvement qui nous pousse vers le Créateur, nous nous reposons dans la créature [1]. Bien plus, en nous il y a un combat, combat de la loi du corps contre la loi de l'esprit, combat de soi-même contre soi-même, combat de l'homme intérieur contre l'homme extérieur et sensible [2]. Faut-il ajouter que nous souffrons de faire le bien et que nous goûtons du plaisir à faire le mal [3] ? Nous avons de l'amour pour les objets sensibles et nous éprouvons du dégoût pour les choses intelligibles que la raison nous montre comme les meilleures. En outre, la raison ne cesse de rappeler à l'homme qu'un esprit est plus parfait qu'un corps, et ne peut pas dépendre d'un corps : tel est l'ordre. Son expérience, au contraire, lui présente à chaque instant son esprit sous la dépendance du corps, en proie aux impressions des sensations et des images, rendu par une simple piqûre incapable de maintenir éveillée son attention et « de remplir sa

1. *Entretiens*, IV, § XX.
2. *Ibidem*, V, § VIII.
3. *Ibidem*.

mission naturelle qui est de penser : elle ne cesse donc pas de lui faire sentir le désordre de sa condition [1] ».

Chose plus étrange encore, n'est-ce pas incompréhensible que Dieu qui n'a fait que les esprits pour lui, qui ne leur donne du mouvement que vers lui, les repousse et les maltraite, lorsqu'ils se détournent de lui et qu'ils s'arrêtent à des biens particuliers [2] ? En face de cette opposition si radicale entre sa raison et son expérience, entre l'idéal auquel il aspire et la réalité qui l'accable, en présence de cette lutte continuelle de lui-même contre lui-même, l'homme est bien obligé de reconnaître qu'il n'est plus aujourd'hui en l'état où Dieu l'a créé ; « que depuis le premier jour une histoire s'est déroulée au cours de laquelle la misère de sa race a été acquise ». La condition présente de l'homme révèle donc un désordre qui serait un scandale, si ce désordre était imputable à Dieu. L'explication de cette énigme, ou plutôt de cette contradiction, c'est que la nature a subi une déchéance et qu'il y a inimitié entre Dieu et nous, on ne saurait le nier. Mais, d'autre part, il faut le reconnaître, l'homme éprouve une douceur intérieure à chercher Dieu. N'est-ce pas là un signe non moins clair que cette déchéance n'est pas complète et que cette intimité n'est, au fond, qu'une amitié incomplète [3].

Ce qui s'impose, semble-t-il, de toute nécessité [4], c'est que cet ordre des choses renversé soit rétabli. Par quel moyen ? Assurément, ce ne saurait être par la philosophie de ces païens qui, ne connaissant pas nos maux, ne peuvent les guérir. On ne serait pas plus heureux en faisant appel à la

1. H. Gouhier, *Les moralistes chrétiens, Malebranche*, p. 74.
2. *Conversations Chrét.*, IV.
3. *Ibidem.*
4. Cela s'entend d'une nécessité morale, de convenance, car la gloire de Dieu n'exigeait pas mais permettait un nouvel ordre où l'humanité attendrait sa fin.

religion des déistes qui ne veulent pas de médiateur. Encore moins faut-il songer à la loi de Mahomet qui augmente la concupiscence [1]. Mais resterait, au moins, la loi de Moïse. Sans doute, juste et sainte, « elle montre le péché, fait connaître le besoin d'un médecin et la nécessité de la grâce ». Et ce médiateur, elle le promet, le figure, mais elle ne peut le donner. Moïse, il est vrai, d'une certaine façon est intercesseur ; toutefois ,ce n'est que pour figurer le vrai médiateur entre Dieu et les hommes. D'ailleurs, quand il intercède c'est seulement pour les biens de la terre. De charité, il ne saurait y avoir place dans sa prière.

Le seul moyen de salut qui s'offre à l'homme est qu'il fasse appel à Jésus-Christ, car « il n'y a que lui qui soit capable de faire la paix entre Dieu et les hommes, il n'y a que lui qui puisse satisfaire à la justice divine par l'excellence de sa victime, qui puisse intercéder envers Dieu par la dignité de son sacerdoce, qui puisse tout obtenir de Dieu et nous envoyer le Saint-Esprit par la qualité de sa personne. Il n'y a que celui qui est descendu du ciel qui puisse nous enlever dans le ciel ; que celui qui est uni avec Dieu d'une union substantielle qui puisse nous réunir avec Dieu d'une union surnaturelle ; que le véritable Fils de Dieu qui puisse faire de nous des enfants adoptifs [2].

Satisfaire à la justice de Dieu, tel était bien, en effet, le premier et impérieux besoin de l'homme pécheur. Or, n'est-ce pas évident, nul autre que Jésus-Christ n'en était capable? Quand Dieu aurait immolé toutes les créatures à sa colère, quand il aurait anéanti tous ses ouvrages, ce sacrifice aurait été indigne de lui. Qu'on ne dise pas non plus que Dieu aurait pu créer une créature qui fût assez noble et assez élevée pour satisfaire au nom des pécheurs. Une créature ne

1. *Conversations chrét.*, V.
2. *Ibidem.*

peut se mêler de réconcilier les pécheurs ni oser parler pour eux. D'ailleurs, quelle dette nous nous trouverions avoir contractée envers elle, et par là même notre amour serait partagé entre Dieu et elle, et ce serait le désordre. Sans doute, il ne faut pas faire difficulté de le reconnaître, la moindre souffrance, la plus petite action de l'Homme-Dieu pouvait satisfaire pleinement à Dieu pour tous nos crimes. Mais on ne peut oublier que toute offense qui s'adresse à Dieu est infinie par sa malice, car plus l'offensé est grand, plus la malice prend d'accroissement. Ainsi, donner un soufflet à un prince est un plus grand crime que donner la mort à son valet, parce que l'offense croît à proportion de la dignité de l'offensé, par-dessus la personne qui offense. Puis, Dieu ne pouvait être pleinement satisfait par toute autre satisfaction que par celle d'une personne divine. Rien n'est digne de Dieu que Dieu même et il n'y a d'infini que Dieu.

Il est donc bien établi « qu'il n'y a point d'autre médiateur que Jésus-Christ », qu'il n'y a point d'autre voie possible de réparer que celle que Dieu a suivie, vérités qui s'imposent par leur évidence. Mais des raisons de convenance qu'il n'est pas défendu d'invoquer viennent encore s'ajouter.

Puisque Dieu fait tout par son Fils et pour son Fils, ne fallait-il pas qu'il réparât tout par son Fils [1] ? D'autre part, qui mieux que lui, en effet, « pouvait compatir à nos misères [2] ? » Devenus sensibles et charnels, il nous fallait un réparateur qui eût pris chair. « Le Verbe sans la chair est maintenant une forme trop abstraite, trop sublime et trop pure pour former ou réformer des esprits grossiers et des cœurs corrompus ; des esprits qui ne trouvent point de prise sur tout ce qui n'a point de corps et que tout ce qui ne

1. *Conversations chrét.*, V.
2. *Ibidem.*

les touche point les rebute[1]. » Enfin, Jésus est venu remédier aux désordres du péché qu'il a lavés dans son sang ; la loi du péché serait la maîtresse absolue des mouvements de notre cœur, s'il ne l'avait détruite par sa croix. Niera-t-on que « Jésus-Christ » en croix est notre sainte victime », reste le parfait modèle du sacrifice, et que, par la folie de la croix, il frappe vivement nos sens et attire vers elle nos regards et nos reflexions ? Sont-ce là, pour un chrétien, bienfaits négligeables ?

Faut-il, dès lors, s'étonner qu'en considérant l'œuvre de restauration merveilleuse accomplie par le divin Médiateur, Malebranche ait pu dire qu'il n'y avait point d'autre voie possible de réparer que celle que Dieu a suivie, et surtout que « l'ouvrage de Dieu réparé est même beaucoup plus digne de Dieu par la sainteté de celui qui l'a rétabli que ce même ouvrage dans sa perfection naturelle », enfin, que notre réparation est un plus grand bien pour nous que notre création[2] ?

Et les adversaires[3] aussitôt de s'écrier que Malebranche rendait ainsi le péché d'Adam nécessaire. « Le péché du premier homme n'était point nécessaire en lui-même, Dieu pouvait même sans ce péché trouver mille moyens de faire l'Eglise future aussi belle qu'elle sera[4]. » Quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, pour le tirer de son état profane, pour lui donner une dignité infinie qui justifie son existence et le rendre digne de son auteur, car il faut, pour ainsi dire, que l'ouvrage de Dieu subsiste en une personne

1. *Traité de Morale*, II, ch. IV, éd. Joly, p. 174.
2. *Conversations chrét.*, V.
3. Fénelon donne pour titre au ch. XXIII : (*Réfutation du P. Malebranche*) « Le péché d'Adam serait nécessaire à l'essence divine, si ce système était véritable. » p. 121, (Gaume).
4. *Traité N. et G.*, I. art. XXXII.

divine, afin de pouvoir rendre à Dieu un honneur digne de la majesté infinie.

Non, le péché n'était donc pas nécessaire. Mais, si Dieu ne l'a pas voulu [1], du moins, il l'a prévu et il l'a permis sans mettre l'homme dans la nécessité de le commettre. Avant la chute du premier homme, il n'est pas intervenu par une volonté particulière pour l'empêcher. « Comment voulez-vous que Dieu ait empêché la chute du premier homme par une providence particulière ? Ne suffisait-il pas de lui avoir donné tant d'excellentes qualités en le créant et de l'avoir fait libre ? Pourquoi l'être infini s'intéresser si fort à la conservation du fini et s'abaisser à une providence particulière, de peur de perdre un culte profane, je veux dire, un culte fini et que Dieu a dû compter pour rien par rapport à son infinie majesté ? Une telle conduite n'aurait-elle pas marqué sensiblement que Dieu prenait en Adam un peu trop de complaisance et qu'il y avait entre Dieu et lui quelque rapport considérable [2] ? »

Pendant la chute, Dieu n'intervient pas davantage. Pourquoi intervenir ? « Dieu doit demeurer immobile, lorsqu'il voit que son ouvrage va périr par la faute du premier homme, à qui il avait donné les secours suffisants pour vaincre la tentation. Car, par son immobilité, il soutient majestueusement sa dignité, il exprime son infinité, sa divinité ; il dit qu'il est Dieu [3]. »

Enfin, après la chute, Dieu n'apparaît pas non plus. Ce n'était pas dans son rôle. Il ne détourne pas pour une volonté propre les effets naturels qui découlent du péché

1. Comme le fait remarquer M. Gouhier : « Dieu l'a voulu, si l'on tient à ce mot, mais par une volonté générale », par la seconde volonté qui fait l'ordre de la grâce, par le grand dessein de l'Incarnation de son fils. » (*La philosophie de Malebranche*, p. 102.)

2. *Conversations chrét.*, II.

3. *Contre la Prévention*, abrégé du traité, 22 p. 294 ; *Méditation sur l'humanité et la pénitence, De l'adoration en esprit et en vérité*, p. 433, 434

originel une fois commis. Là encore comment lui en faire grief ?

Dieu, au contraire, a montré sa puissance et sa sagesse en permettant le péché « qui nous a mis dans un état pire que le néant même, afin que son fils travaillât sur le néant, non de l'être, mais de la sainteté [1] ». Dieu a permis le péché, parce que l'Incarnation est son « dessein ». Sans doute, il crée le premier homme... Mais ne pensez qu'il mette effectivement sa complaisance dans une pure créature et qu'il le compte pour quelque chose par rapport à lui. Dieu se souvient toujours de ce qu'elle est et de ce qu'il est lui-même ; et, quoiqu'il voie que son ouvrage va périr, jaloux de sa gloire, tout plein de lui-même, de sa dignité, de sa divinité, de son infinité, il demeure immobile et déclare par là qu'il est infini, puisqu'il compte pour rien par rapport à lui la plus noble de ses créatures. Il déclare par là que, quand il a créé le premier Adam, il pensait au second et que, quand il a formé Eve, il avait en vue son Eglise. Il déclare par là que son grand dessein n'est point l'homme terrestre, l'homme profane, l'homme dans l'état naturel et qui n'a rien de divin ou d'infini, mais cet Homme-Dieu en qui il a mis sa complaisance et ses enfants adoptés et divinisés par leur chef [2].

Par là, c'est dire que dans la pensée de Malebranche, la Rédemption et l'Incarnation, loin de s'exclure ou de s'opposer, se complètent l'une l'autre, bien qu'il ne faille pas oublier que la doctrine sur le Verbe Incarné est le point central, le nœud vital de toute l'œuvre. Certes, le Christ est venu pour sauver les hommes, mais il est venu d'abord pour rendre gloire à son Père. « Ces deux motifs ne sont pas contraires, ils sont subordonnés l'un à l'autre. » « Le pre-

1. *Conversations chrét.*, II.
2. *Ibidem.*

mier dessein de Dieu a été l'Incarnation de son Fils. C'est pour lui que nous sommes faits, quoiqu'il se soit incarné pour nous. Nous sommes faits à son image, car il est homme dans le dessein de Dieu, avant qu'il y eût des hommes. Dieu nous a élus en lui avant la création du monde. Comme Dieu a tout fait par lui, il a aussi tout fait pour lui [1]. »

On le voit, tout a été prévu de toute éternité et tout fait partie du plan unique et le principe déterminateur de toutes les lignes de ce plan, c'est l'Incarnation du Fils de Dieu. « Si Dieu a fait ce monde visible, quoique indigne en lui-même de l'action par laquelle il est produit, c'est qu'il a eu des vues qui ne sont pas connues aux philosophes et qu'il sait s'honorer lui-même en Jésus-Christ d'un honneur que les créatures ne sont pas capables de lui rendre[2]. » Au-dessus de toutes les contingences de l'histoire, il faut envisager « le décret éternel par lequel Dieu a résolu de réunir toutes choses dans notre divin chef, prédestiné avant tous les temps pour être le fondement, l'architécte, la victime et le souverain prêtre du temple spirituel que la majesté divine habitera éternellement ». Et ce divin chef « nous est toutes choses, nous sommes en lui une nouvelle créature et un nouvel homme qui n'a point été condamné en Adam ». Il importe donc de « se lier à lui » puisque « hors de lui nous ne sommes rien, nous ne possédons rien, nous n'avons droit à rien, nous sommes vendus au péché, esclaves des démons, les objets éternels de la colère de Dieu [3] ».

1. *Conversations chrét.*, V.
2. *Recherche*, XV[e] Eclair.
3. *Conversations chrét.*, V. — Il est à remarquer que Malebranche prend des précaution dans l'affirmation de sa doctrine sur le Verbe Incarné. D'abord il professe que la Rédemption a joué un rôle capital dans la réalisation historique du mystère du Verbe Incarné. Il se garde bien de déclarer que l'Incarnation en soi et absolument est nécessaire. Il déclare que, sans le péché, l'Incarnation n'aurait peut-être pas eu lieu mais il pense que, dans ce cas, le Verbe aurait sans doute cherché et trouvé un autre moyen de s'unir à l'univers. Pour faire admettre ses vues, il distingue entre l'ordre des décrets

V. — La grace de Jésus-Christ. Sa nature, son efficacité.

Si, d'une certaine façon, on pouvait contester le nom de grâce donné au secours qui aidait l'homme avant le péché, il ne saurait en être ainsi de cet autre secours accordé à l'homme après le péché. C'était bien la grâce au sens strict. En quoi consiste intrinsèquement l'essence de cette grâce ? De quelle sorte de réalité est-elle faite ?

Il est à remarquer à ce sujet que Malebranche se plaît à accumuler les épithètes, comme pour mieux faire ressortir le caractère propre et aussi la grandeur de cette grâce, dite de Jésus-Christ. Est-ce là simple jeu de style ou encore richesse de vocabulaire ? Non, chacun de ces termes, comme on peut s'en convaincre, correspond à une nuance de sa pensée. La grâce de Jésus-Chris est avant tout une grâce de sentiment, peut-on dire, expression générale et générique qui marque d'abord la différence spécifique de cette grâce d'avec la grâce du Créateur dont la nature est d'être lumière [1]. Puis elle « exprime ces dégoûts et ces horreurs »

divins et l'ordre des événements visibles. Du point de vue de la conception et de la décision du Créateur, l'Incarnation apparaît au premier plan; du point de vue de la manifestation du dessein de Dieu, la Rédemption tient le premier rang et s'impose comme si elle était le premier article du programme divin. (Voir J. Werhlé, art. Malebranche, *Dictionnaire de théologie catho.* fasc. LXXV, 2e partie p. 194 et s.)

Mais il est bien sûr que nous sommes plutôt portés à envisager le Christ comme notre Sauveur que comme Dieu incarné; la peine du péché dont Jésus-Christ nous délivre par sa mort frappe vivement l'esprit... Voilà pourquoi on représente, et saint Paul même, cette obligation que nous avons à Jésus-Christ d'avoir souffert la mort pour nous délivrer de l'enfer, beaucoup plus souvent que les autres obligations qui nous paraissent moins intéressantes; d'où on est porté à croire non seulement que Jésus Christ n'a souffert la mort qu'à cause de nos péchés, ce qui est certainement vrai, mais encore, qu'il ne se serait point incarné si le premier homme n'avait pas péché. (*Traité N. et G.*, I, art. LVI, Additions.)

1. « On doit remarquer que je me sers plutôt du terme grâce du sentiment que celui de délectation intérieure, parce qu'il est plus général et qu'il exprime aussi ces dégoûts et ces horreurs sensibles que Dieu nous inspire pour les objets de nos passions et par lesquels il nous mène vers les vrais biens qu'il nous découvre par sa lumière. » (1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XI, p. 14.)

que Malebranche n'hésite pas à appeler « sensibles », pour mieux montrer ce que nous éprouvons de répulsion, poussés par la grâce, à la vue des biens terrestres.

C'est encore une délectation[1] prévenante[2] intérieure. Elle va au-devant de la volonté en l'attirant par ses attraits intimes tout en-dedans. Là est un trait particulier de cette espèce de grâce[3], dont le genre reste la grâce de sentiment, mais dont les espèces sont nombreuses[4]. Le plaisir est une de ces espèces, car la grâce à juste titre peut être dite « un saint plaisir » par opposition aux plaisirs bas, vulgaires ou aux plaisirs fugitifs qui, depuis le péché, nous attachent aux choses terrestres, nous avilissent en nous portant vers les créatures. Et, comme tout plaisir « pousse pour ainsi dire la volonté vers son objet », la grâce se présente avec un certain attrait[5], une certaine valeur affective. « Il fallait que le second Adam, pour remédier aux désordres du premier, produisît en nous des plaisirs et des douleurs contraires à ceux de la concupiscence, des plaisirs par rapport aux vrais biens et des horreurs, des dégoûts par rapport aux biens sensibles[6]. » Remarquons comme Malebranche fait du plaisir la maîtresse pièce de cette grâce. Il y revient sans cesse, insistant sur la puissance d'attraction du plaisir auquel on

1. Jansénius emploie aussi le mot de délectation. Le P. Dechamps écrivant contre Jansénius, dans son *Haeresi Janséniana*, parle de sainte délectation. Or Malebranche s'inspire du P. Dechamps, comme il le reconnaît lui-même : « Que la grâce médicinale de Jésus-Christ consiste dans la délectation prévenante, c'est une chose si indubitable dans saint Augustin, que le P. Dechamps qui a si doctement réfuté Jansénius et qui lui est si opposé, s'accorde avec lui sur ce point. » (Voir Jansénius, *De Grat. Chr.*, Lib. 4, cap. I et le P. Dechamps, lib. 3, disp. 3, cap. 16 et 19.) *Traité N. et G.*, II, n° 30, addition.

2. « Il est nécessaire que la grâce prévienne la volonté et forme en elle de bons désirs par une espèce d'instinct et de sentiment prévenant. » (*Méditations*, XIII.)

3. « La grâce de sentiment ou une de ses principales espèces qui est la délectation prévenante. » (2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, p. 67.)

4. *Méditations*, XIII, § XVI.

5. *Traité N. et G.*, II, art. XXIX.

6. *Méditations*, XIV, § VIII.

ne saurait résister, sinon par l'intervention d'un autre plaisir plus prenant. De là, le conseil répété d'opposer « plaisir à plaisir, horreur à horreur », puisqu'il n'y a que le plaisir qui guérisse du plaisir. Il dit encore, traduisant sa pensée par une image expressive : « Le plaisir est le poids de l'âme : elle se penche naturellement avec lui ; les plaisirs sensibles l'abaissent vers la terre. Il faut donc, afin qu'elle puisse se déterminer par elle-même, ou que ces plaisirs se dissipent, ou que la délectation de la grâce la relève vers le ciel et la mette à peu près en équilibre [1]. » Elan vers Dieu, amour naturel et nécessaire des vrais biens, joies qui sont la source d'où jaillissent les désirs, les volontés saintes et l'amour de Dieu, telle est la grâce par rapport à la volonté. Il convient d'ajouter que la grâce est une « onction [2] », c'est-à-dire un agent de douceur qui s'insinue dans l'âme et qui *suaviter et fortiter* la fait vouloir ? Et cette « onction » « produit et entretient la charité ». On retrouve ici le disciple de saint Augustin qui se complaît à faire ressortir la suavité et la douceur de la grâce plutôt que la vigueur et la force.

Et cette même grâce peut être dite non moins justement « une sainte concupiscence [3] » pour parler comme l'évêque d'Hippone, puisque, destinée par nature à combattre la concupiscence coupable, elle doit revêtir quelques-uns des caractères de cette dernière pour lutter contre elle efficacement.

Est-ce tout ? Oui et non. Pour exprimer le tout de la grâce, il faudrait pénétrer jusqu'à Dieu et il faudrait aussi comprendre l'intime de l'homme, ses misères, ses besoins. Don de Dieu à l'homme, la grâce participe de la divinité et

1. *Traité N. et G.*, II, art. XXX.
2. *Méditations*, XIII, § XV.
3. *Ibidem*, XIV, § VIII, et 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XIV p. 16, 17.

complète en l'homme ce qui, par suite du péché, manque à son humanité, tout en lui apportant du divin. Au fond, de quoi souffrons-nous ? Nous souffrons d'abord d'avoir à faire effort dans notre corps et dans notre esprit. Le travail nous pèse, l'attention se lasse. Nous souffrons ensuite d'une sorte de nostalgie d'un bonheur entrevu et jamais atteint. Et, d'autre part, il faut reconnaître que ce bonheur rêvé nous apparaît comme tout près de nous et comme à la portée de la main, réalisé dans les créatures, alors que notre conscience nous dit le contraire.

Or, par la grâce, Dieu d'abord détermine « comme par instinct vers le vrai bien le mouvement déréglé du cœur [1] ». Remarquons la force de ce mot en cette place, par instinct, c'est-à-dire par une pente naturelle, par un jeu facile et harmonieux de notre volonté, soutenue, entourée, dirigée, nous allons au vrai bien. Est-ce assez bienfaisant ? Par ce redressement de notre volonté, déjà la guérison s'opère en nous. Nous ne souffrons plus ou nous souffrons moins. Et ce n'est encore que le commencement de notre relèvement, car la grâce ne s'arrête pas là, elle « prévient la volonté et forme en elle de bons désirs par une espèce d'instinct et de sentiment prévenant [2] ». Qu'est-ce à dire, former en nous de bons désirs, sinon nous attirer vers les joies non trompeuses, nous faire aimer Dieu et ainsi atteindre le bonheur vrai ?

Mais, par là même que la grâce agit d'une certaine façon comme un instinct, la lumière va-t-elle être exclue du champ d'action de la grâce ? Qu'à Dieu ne plaise. A consulter son sentiment intérieur, que trouve-t-on ? C'est que la grâce n'agit jamais en nous avec violence, son action est surtout affaire d'insinuante persuasion. En se mettant à l'école de la

1. *Méditations*, XIV, § VIII.
2. *Ibidem*, § IV.

grâce, l'âme, si vaillante soit-elle, n'est pas sans ressentir en elle-même ce sentiment habituel à ceux qui commencent à se tourner vers Dieu : l'appréhension de l'inconnu et l'inquiétude au sujet des sacrifices exigés, car enfin, entre l'état présent qui n'est pas sans quelque joie, même impure, et l'état entrevu qu'on ignore encore, l'âme se prend à hésiter pour sacrifier l'un à l'autre [1]. Elle examine, délibère, se demande, tout en étant mue effectivement vers la vraie cause de son bonheur, si elle ne sera pas privée de la jouissance de l'objet ou des faux biens qu'elle aime déjà. On n'exagérerait pas le rôle de la concupiscence en disant qu'il est celui de l'ange tentateur [2]. Par bonheur, la lumière intervient pour nous montrer que le vrai bien, si austère soit-il, s'impose à notre volonté, puis l'appel de la raison nous amène à consentir au mouvement qui nous porte vers Dieu. La raison va-t-elle donc seule triompher et l'instinct disparaître ? Il faut s'entendre : « Lorsque je dis que l'amour que produit la délectation est un amour aveugle et un amour d'instinct, on voit bien que je parle de la délectation considérée précisément en tant que sentiment confus et privé de lumière. La délectation de la grâce est toujours ou du moins presque toujours jointe à la lumière. Or, en la considérant comme jointe à la lumière, elle nous fait aimer par choix ou du moins par raison [3]. » Et ainsi, ce correctif ajouté complète la nature de la grâce, élan de l'instinct et avec cela sérénité de la raison.

Et cependant, une qualité essentielle, au dire de certains, manquerait à la grâce pour être tout ce qu'elle doit être. C'est la force ; elle est aussi, et surtout, pour ceux-là, une impression forte. Ce qui est sûr, en tous cas, chez Male-

1. 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XVIII, p. 21.
2. *Prémotion*, § 1, p. 377.
3. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XVI, p. 93.

branche, la grâce, mélange de douceur et de force, n'est pas une prémotion au mouvement, c'est-à-dire que, s'il y a impulsion, elle est effet et non pas cause. Et là nous arrivons à une question qui a été l'objet de discussions sans nombre : la grâce efficace. Pseudo-problème aux yeux de Malebranche, écrit non sans raison M. Gouhier[1]. Au contraire, M. Laporte, envisageant le problème du point de vue d'Arnauld, écrit : « La question de la grâce efficace par elle-même est la clef de voûte de l'ordre surnaturel. Elle est le centre auquel aboutissent toutes les vérités et duquel, d'une certaine façon, elles se déduisent toutes. » « Arnauld et tous les autres théologiens de Port-Royal ont toujours considéré que le fond de toutes les querelles dites du jansénisme était la question de la grâce efficace[2]. »

A vrai dire, Malebranche, sans être aussi affirmatif, ne fait pas difficulté de reconnaître que la grâce est une force, une activité et, pour employer l'expression consacrée par l'usage, elle est, selon lui, « efficace » par elle-même, elle est physiquement prédéterminante. Mais prenons garde, cette concession faite dans la forme, il se ressaisit en ajoutant un mot dont la portée est immense : elle est efficace sans être invincible[3]. Et sur ce mot, Arnauld, le champion attitré de la grâce efficace, prend feu : une grâce efficace et non invincible, comme si la grâce ne pouvait être autre chose qu'efficace et comme si, étant efficace, elle ne devait pas être par définition et par essence invincible. Et le débat commence aussitôt, sans fin.

Pour les jansénistes, en effet, la contradiction est dans les termes mêmes : parler de grâce efficace, sans donner à

1. *La philosophie de Malebranche*, p. 142.
2. J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, t. II, *Exposition de la doctrine* (d'après Arnauld), I; *Les vérités de la grâce*, Paris, 1923.
3. *Recherche*, 1er *Eclair*. Disc. III, nº 19; *Traité N. et G.* III art. XXIII.

ce mot tout son sens, c'est pure plaisanterie ; prétendre que la grâce est efficace, sous ce prétexte fallacieux qu'étant un « plaisir », comme tout plaisir, elle « pousse pour ainsi dire la volonté vers son objet », qu'elle a contact avec la volonté et produit en l'âme un certain « ébranlement » et quelque amour du bien [1], c'est jouer sur les mots.

Il faut s'entendre sur le sens propre des mots et leur valeur [2]. Qu'est-ce qui est efficace, selon les jansénistes ? C'est, à n'en pas douter, la grâce qui a par elle-même la vertu de déterminer à faire agir la volonté ; celle qui, selon saint Augustin, nous porte à faire immanquablement le bien, tout en inspirant l'amour de Dieu [3] ; celle par laquelle notre volonté est bonne et par laquelle nous agissons bien [4] ; celle qui se confond avec la volonté, au point de ne faire qu'un avec elle [5] ; celle qui s'oppose à la grâce changeante assujettie au caprice de la volonté [6] ; celle, pour tout dire, qui opère en nous, selon le mot de saint Paul, le vouloir et

1. Arnauld, *Œuvres complètes*, Edition de Lausanne, t. XXXIX, p. 252, 253, 694, 717, 718. — Arnauld dit : « La réponse qu'il fait est une raillerie peu digne d'un chrétien contre la nécessité et l'efficace de la grâce de Jésus-Christ qu'il lui plaît d'appeler la grâce efficace de M. Arnauld. » (*Défense d'Arnauld contre la réponse de Malebranche* Ire partie, p. 526.)

2. « Attachons donc des idées distinctes aux termes de la question que nous examinons et tâchons de joindre et de composer ensemble ces idées pour en découvrir les rapports que nous cherchons (*Ire Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § V, p. 6-7.)

« Il est évident que pour reconnaître la vérité ou la fausseté d'une proposition, il faut nécessairement attacher des idées distinctes aux deux termes qui la composent. Tant que le mot de grâce et celui d'efficace seront indéterminés, on ne s'accordera jamais sur le rapport qui est entre les idées qu'ils expriment, parce que ces mots ne réveillent pas les mêmes idées dans les esprits différents. Ainsi, quoique deux personnes, aient dans le fond, les mêmes sentiments sur cette matière, il est clair que l'une peut soutenir et l'autre nier que la grâce soit efficace par elle-même. » (*Ibidem.*)

3. Saint Augustin, *De gratia Christi*, cap. 13 et 14; Ar. t. X, p. 424, 425 et 220; t. X, p. 606-608.

4. Saint Augustin, *Op. imp.*, lib. III, cap. 125 : « Dilectionem sine qua nemo pie vivit et cum qua nemo nisi pie vivit; sine qua nullius est bona voluntas et cum qua nullius est nisi bona voluntas. » (Ar., t. X, p. 420).

5. Arnauld, XVIII, p. 307, 308.

6. Arnauld t. XX, p. 292.

le faire [1], car, enfin, jamais saint Augustin n'a cessé d'en exposer les raisons dans son livre : *De la Corruption et de la Grâce.* Est-ce assez clair ? Il est donc hors de doute que le critérium auquel on reconnaît la grâce efficace, c'est qu'elle apporte avec elle tout son effet, de manière à entraîner la volonté.

Qu'entend à son tour Malebranche par efficace ? Est efficace par elle-même cette grâce qui a ébranlé l'âme et la met en mouvement par sa force propre [2] ; cette grâce qui, lorsque même par suite de sa faiblesse, elle ne convertirait pas « entièrement le cœur de ceux qui ont des passions très vives, néanmoins elle a toujours son effet, en ce qu'elle porte toujours vers Dieu [3] ». Malebranche se garde bien de dire que la grâce efficace, au sens où il l'entend, produit tout son effet. Il prétend seulement qu'elle « a toujours son effet », c'est-à-dire quelque effet, avec du plus ou du moins, mais pas davantage. Autre chose pour lui est d'agir sur la volonté [4], autre chose est de la faire consentir. L'action sur la volonté est l'affaire de la grâce ; accepter ou refuser l'action de la grâce est celle de l'homme, c'est bien différent. Assurément, « il n'est pas en notre pouvoir de sentir ou de ne pas sentir la délectation de la grâce [5] ». D'autre part, on peut dire encore:« Le bon mouvement qui ébranle l'âme est produit en nous d'une manière invincible et nécessaire [6]. » Sans doute, « ce bon mouvement est produit par

1. Philipp., II, 13; Ar., t. XXXIX, p. 68.
2. *Ire Lettre touchant celles de M. Arnauld,* § XV, p. 17.
3. *Traité N. et G.,* III, art. XIX.
4. Avec quelle insistance Malebranche revient sur cette distinction : Tout plaisir ou motif physique, quoique efficace par lui-même, par rapport à la volonté qu'il meut, n'est point efficace par lui-même par rapport au consentement de la volonté. » « La délectation prévenante quoique efficace par elle-même par rapport au consentement de la volonté qu'elle excite et qu'elle meut n'est point efficace par elle-même par rapport au consentement de la volonté qui n'y peut point consentir et qui ne lui résiste que trop souvent. » (*Recherche,* 1er Eclair.)
5. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld,* § IX, p. 91.
6. *Ibidem,* § XVIII, p. 114.

une impression invincible ». Comme le dit l'Apôtre, la grâce, en tant que grâce, en moi n'a pas été vaine, elle ne pouvait pas être vaine, quelle que fût mon indignité, autrement la grâce ne serait pas la grâce. « Il ne dépend pas de nous de sentir ce mouvement, mais il dépend de nous d'y consentir [1]. » Un homme qui a subi un affront renonce à se venger, malgré la répugnance qu'il éprouve. « Je reconnais dans cet homme une grâce de sentiment, mais accompagnée de lumière, qui lui découvre qu'il doit pardonner. J'y reconnais un bon mouvement, car la délectation de la grâce presse, incline, porte cet homme à pardonner, enfin, j'y reconnais un consentement libre à cette inspiration ou à ce bon mouvement de la grâce, parce que cet homme peut suspendre son consentement. Or, à l'égard du premier, il ne dépend point de nous de sentir ou de ne pas sentir cette délectation prévenante, c'est un don de Dieu qui est en nous sans nous. A l'égard du second, il ne dépend point aussi de nous que cette délectation nous porte ou nous incline au bien. C'est son effet naturel. Ce bon mouvement est encore en nous sans nous. Mais, à l'égard du troisième, il dépend de nous de consentir à ce bon mouvement, de suspendre notre consentement [2]. »

Pour mieux se rendre compte encore du caractère de la grâce, qu'on examine en particulier la conversion, ce phénomène si curieux et si grave de la vie religieuse et où précisément la grâce et la liberté ont chacune leur part. Que trouve-t-on dans ce retournement si extraordinaire de la volonté ?

Ce n'est pas l'homme qui « commence sa conversion ». Il est absolument incapable de prendre cette initiative. Selon Malebranche, ce premier mouvement est de tous le plus important, si important qu'à parler exactement il est tout,

1. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld* p. 115 (voir aussi § IX, p. 127 et *Prémotion*, § XX, p. 385 *bis*).
2. *Ibidem*, § XVIII, p. 107-108.

car « celui qui commence et sans lequel on ne peut rien, est celui qui opère[1] » ; il appartient à la grâce de prendre les devants, « elle court, pour ainsi parler, avant la volonté ». C'est donc Dieu qui prépare les voies de la conversion. La grâce prévient.

Disons-le, Malebranche parle en conformité complète avec l'orthodoxie. C'est la doctrine de l'Eglise[2] que l'acte de foi, qui amorce la conversion, est non seulement surnaturel en lui-même, mais encore surnaturel dans ses préambules et son commencement, en ce sens que Dieu fait les premiers pas vers l'homme et que la grâce précède tout mérite de la volonté dans l'ordre du salut. Et en effet, comment l'acte de foi ne serait-il pas surnaturel en lui-même, puisque son objet n'est autre que les vérités surnaturelles, révélées par Dieu ? Jamais une puissance naturelle, par un acte naturel, ne pourra atteindre un objet surnaturel. Si donc l'objet de l'acte de foi est surnaturel, il faut que l'acte le soit aussi.

D'autre part, il n'est pas douteux que l'acte de foi est aussi surnaturel dans ses préambules et son commencement[3]. Les premières pensées de l'intelligence, les premiers

1. *Recherche*, 1er Eclair., § II.

2. Concile du Vatican (Const. de Fide, can. 2 ad cap., III, can. 5, ad cap. III.). Le chapitre III de *Fide* développe ainsi cette doctrine : « *Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus, nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est.* »

3. Cette question de la surnaturalité du commencement de la foi est une de celles qui furent l'objet de la controverse semi-pélagienne au ve et au vie siècles. Les documents principaux contre les semi-pélagiens sont la lettre du pape Célestin Ier aux évêques de Gaule en 431 et les décrets du IIe Concile d'Orange en 529, confirmés par le pape Boniface II. Entre autres choses, le pape Célestin enseigne que : « Dieu opère dans le libre arbitre lui-même, de sorte que les saintes pensées, les pieux desseins et tous les mouvements de bonne volonté sont de Dieu par qui nous pouvons quelque bien et sans qui, nous ne pouvons rien. » (*Epist. XXI ad ep. Galliae, c. IX*); et le second concile d'Orange que : « Si quelqu'un dit que la miséricorde nous est divinement concédée, lorsque sans la grâce de Dieu nous croyons, nous voulons, nous désirons, nous essayons, nous travaillons...; et s'il ne confesse pas que

désirs et les premières résolutions de la volonté dans l'ordre du salut viennent de la grâce. Sans doute, l'objet de ces pensées, de ces désirs, de ces résolutions n'est pas encore surnaturel en lui-même, puisqu'il s'agit d'actes antécédents à l'acte de foi qui nous met pour la première fois en contact avec des objets surnaturels ; mais le sujet, l'intelligence et la volonté sont surnaturalisés par des grâces actuelles et leurs actes sont ainsi surnaturalisés, parce qu'ils sont en relation e finalité avec tout l'ordre du salut. Assurément, le catéchumène n'a pas conscience du caractère surnaturel de ces pensées et de ces volitions, puisque le surnaturel n'est pas objet d'expérience, peut-être même n'a-t-il pas conscience du but où elles tendent et qui est la sanctification ; mais il suffit que cette finalité existe dans les desseins providentiels pour que la grâce prévienne et accompagne ces premières démarches dans la vie du salut. Telle est la première phase de cette transformation mystérieuse qu'est la conversion.

Dans la deuxième phase, à l'intervention de la grâce dont le rôle a été prépondérant, pour ne pas dire unique, succèdent d'autres agents qui n'excluent pas d'ailleurs la grâce [1]. Nous supposons que le néophyte a répondu aux premières avances de la grâce, que son intelligence s'est illuminée des lumières de la foi, que sa volonté elle-même s'est rendue docile aux influences surnaturelles, que l'intime de son être est pénétré de la présence agissante de la grâce. Rien, cependant, à vrai dire, n'est encore fait. Autre chose est sentir,

c'est par l'infusion et l'inspiration du Saint-Esprit en nous que nous arrivons à croire, à vouloir, à faire comme il faut toutes les choses susdites et s'il fait succéder le secours de la grâce à l'humilité et à l'obéissance humaines; et s'il n'avoue pas que notre obéissance et notre humilité sont le don de Dieu, il résiste à l'Apôtre qui dit : Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » (Can. 6.)

1. Le cours même de nos pensées et de nos volitions dépend de Dieu. Ce qu'on appelle concours de circonstances n'est au fond que grâces actuelles auxquelles il reste libre de correspondre ou de ne pas correspondre.

autre chose consentir. Et c'est là qu'intervient la volonté qui, influencée, excitée, s'est mise en mouvement sous l'impulsion de la grâce. Une coopération inexplicable mais réelle s'établit entre Dieu et l'âme, une sorte de concours existe, non qu'on puisse dire, à proprement parler, que Dieu coopère, ce serait s'exprimer comme les pélagiens. Dieu opère, ce n'est pas douteux, car que faire sans Dieu ? Et Dieu, en vertu de sa toute-puissance, usant des causes libres à la manière libre comme aussi en vertu de sa bonté compatissante à notre liberté, permet que nous apportions notre part en produisant le consentement [1].

On peut donc dire : grâce efficace, sans doute, grâce opérante, ce n'est pas contestable, mais cependant, grâce qui ne fait pas du tout, il faut en convenir. Il importe de reconnaître que, si le premier effet dans le phénomène de « conversion », selon l'expression de Malebranche, se produit en nous sans nous, le « second effet se produit en nous par nous [2] ».

C'est, d'ailleurs, dans le même sens qu'il est permis d'affirmer que de deux biens proposés, l'âme peut seulement choisir celui qui paraît le meilleur, soit àla lumière, soit au goût. Mais, si elle ne peut choisir le moins bon, elle peut aussi ne pas choisir, ayant toujours la faculté de suspendre son consentement, de le suspendre trop longtemps et d'em-

1. Sur le rôle de la volonté dans le consentement, Descartes dit : « Encore qu'il soit vrai que nous ne voulons jamais rien dont nous ne concevions en quelque façon quelque chose; toutefois, l'expérience nous montre assez que nous pouvons vouloir d'une même chose beaucoup plus que nous n'en pouvons connaître. » (*Rép. aux V. obj.*, 49.)

Ollé-Laprune, reprenant la pensée de Descartes reconnaît ce caractère libre et personnel du consentement : « Le consentement, c'est cette acceptation de la vérité... c'est quelque chose qui sort des profondeurs de l'âme... » (*De la certitude morale*, 1898, p. 65.)

D'Hulst analysant le cas de Renan perdant la foi, fait valoir ce qu'on doit attendre de la volonté pour conserver la croyance. (*Renan*, Poussielgue, 1893, p. 11.)

2. *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XII, p. 15.

pêcher que la délectation spirituelle continue, par exemple, en opposant d'autres idées à celles qui lui représentent le meilleur. Cela est si vrai que l'on peut parfois surmonter une grande tentation par le secours d'une grâce très faible ou se laisser vaincre par une faible tentation, quoique secouru par une grâce très puissante. Encore ici, la grâce reste efficace, mais elle n'est pas tout. Et, comme pour illustrer sa doctrine sur le rôle de la grâce, Malebranche fait appel à une longue comparaison devenue presque classique : « Par exemple, dit-il, il y a dans un des bassins d'une balance un poids de dix livres, on met dans l'autre bassin un poids de six livres seulement ; ce dernier pèse véritablement, car si l'on en mettait encore autant, ou si l'on ôtait suffisamment de l'autre bassin, ou enfin si l'on suspendait la balance plus près du bassin qui est le plus chargé, ce poids de six livres emporterait la balance. Mais, quoique ce poids pèse, il est visible que son effet dépend toujours des poids qui lui résistent. Ainsi la grâce de sentiment est toujours efficace par elle-même, elle diminue toujours l'effort de la concupiscence, parce que le plaisir donne naturellement de l'amour pour la cause qui le produit ou qui semble le produire. Mais, quoique cette grâce soit toujours efficace par elle-même, elle dépend ou plutôt son effet dépend des dispositions naturelles de celui à qui elle est donnée [1]. »

Dans cette comparaison apparaît très nettement la pensée de Malebranche sur ce qu'il entend par l'effet de la grâce efficace : le poids pèse véritablement, dit-il. N'est-ce pas là l'image de la grâce qui, elle aussi, pèse véritablement, c'est-à-dire à sa valeur intrinsèque, propre, indépendante, prise à part et considérée en elle-même ? Mais si les choses

1. *Traité N. et G.*, III, art. XX; *Recherche*, I, ch. V, § I et IIIe *Eclair.*; *Conversations. Chrét.*, IX; *Traité N. et G*, III, art. XXXVII, *Méditations*, XX, § VI; *Entretiens*, XIV, § 21.

ont, envisagées en elles-mêmes, une valeur réelle, comparées aux autres leur valeur devient relative. Or là, ce poids n'est pas seul, il doit, pour être apprécié, contre-balancer un autre poids. Et son effet, ou bien l'emporte, ou est réduit à néant, ou est au moins diminué. De même, la grâce ne saurait être examinée *in abstracto,* dans l'absolu ; ce ne serait plus, à proprement parler, la grâce. Il faut donc, pour ainsi dire, la replacer dans son milieu, la mettre en pleine vie, tantôt aux prises avec des obstacles, tantôt favorisée par de bonnes influences, en un mot, opérant dans un être humain. Et l'effet de cette grâce ou bien triomphe, ou est arrêté, parfois complètement, parfois en partie, par la puissance de la concupiscence, son ennemie jurée. Par concupiscence, il faut entendre toutes les passions charnelles, terrestres, dont le nombre est aussi considérable que la violence. Et le résultat de ce contact, il faudrait plutôt dire de cette lutte, ce n'est pas, d'ordinaire, le triomphe de la grâce, si bien qu'on pourrait se prendre à douter de l'efficacité de la grâce et à plutôt croire à son inertie ou à sa faiblesse. « Le poids pèse, mais il est visible que son effet, comme celui de la grâce, dépend des poids qui lui résistent. »

Ainsi l'influence de la grâce de sentiment dépend du poids de la concupiscence qui lui résiste, des plaisirs sensibles qui attachent aux créatures [1]. Et, si le poids des plaisirs sensibles est très fort, la délectation, tout efficace qu'elle est, ne peut la contre-balancer. On peut résister à ses bons élans, elle ne force pas, on peut choisir, elle respecte nos préférences [2]. Son rôle, nous le savons, est de faire « sentir » la joie du bien, elle porte à l'amour, précède l'amour, sans être cependant l'amour. L'amour fait suite à la délectation ; il est son fruit. Il faut le rapporter à la fois à Dieu et à l'homme [3].

1. *Traité N. et G.,* III, art. XX.
2. *Ibidem.*
3. *Prémotion,* IX.

Ajoutons que cet amour produit par la grâce, nous l'avons vu, est comme instinctif[1], autrement dit, n'a pas le caractère humain, n'étant ni moral, ni méritoire, comme il convient à un chrétien. « Je prétends que, lorsqu'on n'aime qu'autant qu'on est porté invinciblement à aimer, on ne mérite nullement » et « quand on ne veut qu'autant que le plaisir fait valoir invinciblement, on n'a pas de droit aux récompenses[2]. » Et Malebranche s'attarde avec complaisance à montrer que la délectation n'est pas le principe du mérite ; « l'amour qu'elle produit n'est point méritoire, s'il n'est plus grand qu'elle. Je veux dire que l'amour qui n'est purement que l'effet naturel ou nécessaire de la délectation de la grâce n'a rien de méritoire, quoique cet amour soit bon en lui-même. Car... lorsqu'on n'avance qu'autant qu'on est payé comptant, on n'a point de droit aux récompenses. Lorsqu'on aime Dieu qu'autant qu'on est attiré ou que parce qu'on est attiré, on ne l'aime point par raison, mais par instinct ; on ne l'aime point sur la terre comme il veut et comme il doit être aimé[3] ».Bien plus, il ne faut pas que le poids de la grâce soit supérieur au poids de la concupiscence : « Ecoute ceci, mon fils, la grâce de sentiment diminue le mérite. Elle donne sûrement la victoire lorsqu'elle est excessive : mais, lorsque la victoire est une suite nécessaire de son efficace, le vainqueur n'a rien mérité... Le plaisir est la récompense du mérite ; il n'en est pas le principe[4]. » Il faut donc, pour donner de la valeur à cet amour produit comme par le premier élan de la grâce, lui faire subir une transformation. Et celle-ci viendra de cet autre amour de choix d'élection donné par l'acquiesce-

1. *Méditations* XIV, § VIII : « Il faut que Dieu répande quelque grâce de sentiment pour déterminer, comme par instinct vers le vrai bien ».
2. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XV, p. 96.
3. *Traité N. et G.*, III, art. XXIV, p. 339.
4. *Méditations*, XIV, § XVIII, p. 166.

ment du libre arbitre [1]. Or cet acquiescement dépend de nous seuls, à tel point qu'on peut dire que « cette action que Dieu met en nous dépend de nous [2] » et qu'il est en notre pouvoir de l'arrêter court.

En face de ces assertions, Arnauld ne peut que souligner, avec une certaine complaisance malicieuse, cette puissance du libre arbitre qui se substitue, d'après Malebranche, pour ainsi parler, à la puissance de la grâce. Molina et même Pélage se trouvent de la sorte dépassés [3].

Et Malebranche, à son tour, proteste de toute son âme contre l'interprétation fantaisiste donnée à sa pensée. « On sait bien que la grâce ne tire point son efficace de nos volontés, si par l'efficace de la grâce on entend sa propre force ou son action [4]. » « Je n'ai jamais dit, ni même pensé que la grâce fût efficace par elle-même, au sens de M. Arnauld [5]. » Et le débat se fait plus serré. Arnauld, en particulier, n'entre pas dans les sentiments de son adversaire. Il en sera, d'ailleurs, presque toujours ainsi au cours de leurs discussions. La grâce est efficace, cela veut dire que la grâce par elle-même ou de la part de Dieu ne manque jamais de produire quelque activité ou d'avoir un effet bienfaisant. On ne saurait le nier, de quelque école que l'on soit. Et l'homme, dans son orgueil, loin d'ajouter à la grâce un atome quelconque de force ou de vertu, ne fait que permettre à cette grâce d'agir ou de ne pas agir sur sa volonté. Grâce versatile, s'écrie Arnauld, grâce qui a un effet ou n'a pas d'effet *pro nutu voluntatis* [6]. Non, répond Malebranche.

1. *Méditations* XIII, § XIV. « Il est nécessaire que la grâce prévienne la volonté. »
2. *Recherche,* 1er Eclair.
3. Arnauld, t. XXXVIII, p. 648, 649.
4. 2e *Lettre contre la défense de M. Arnauld,* t. Ier, p. 492.
5. *Recherche,* 1er Eclair. et *Réplique de Malebranche à Arnauld au livre des Vraies et Fausses Idées,* ch. Ier, 5.
6. Arnauld, t. XX, p. 292.

Par son consentement, la grâce produit son effet sur la volonté, par sa résitance, elle ne le produit pas. Le libre arbitre ne crée rien dans la grâce. Et sa résistance ne va qu'à la rendre inefficace [1] et pas davantage. Au fond, c'est un rôle tout négatif que joue le libre arbitre en donnant ou en refusant son consentement à la grâce. Rien de plus [2].

M. Laporte, dans cette discussion renouvelée, prend fait et cause pour Arnauld. Il ne voit dans les arguments des molinistes qu'un jeu de mots : « Qu'on rapporte, dit-il, à la puissance de Dieu tout le positif de l'action surnaturelle, qu'on diminue la part de l'homme jusqu'à vouloir qu'il ajoute simplement à la grâce cette condition toute négative, la « non-résistance », cette condition négative est pourtant ce à quoi le succès entier de l'entreprise divine est suspendu et faute de quoi la vertu de la grâce demeure lettre morte[3]. » Dieu, ajoute-t-il, fait alors « figure... de solliciteur et pour ainsi dire de suppliant ». On voit, dès lors, tout ce qu'il en tire de conséquences en faveur de la grâce efficace. Bien plus, il renforce sa condamnation de ce qu'il appelle la grâce molinienne en appelant à son secours le concile d'Orange [4]. Or, ce concile fut réuni pour combattre les semi-pélagiens et il n'y fut pas question de la grâce efficace. Mais, ce qui est certain, c'est que le molinisme, en tant qu'opinion théologique, n'a jamais été condamné. Malebranche, en interprétant la grâce efficace à la façon moliniste, n'a aucun danger d'errer et peut sans crainte

1. P. Dechamps : *Defensio censurae Facultatis,* Paris, 1646. « *Inefficax gratia redditur per solam creatam voluntatem.* »

2. *Recherche*, 1er Eclair.

3. J. Laporte, *Vérités de la grace*, p. 357.

4. *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nos fieri confitetur resistit ipsi spiritui Sancto per Salomonem dicenti : praeparatur voluntas a Domino* (Pro., VII, 35) et *Apostolo salubriter praedicanti : Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* (*Philipp.*, II, 13.)

s'abriter, comme en un rempart inexpugnable, derrière les définitions du concile. « Examinons donc cette fameuse question : si la grâce est efficace par elle-même et en quel sens cela se peut dire sans contrevenir à la décision du Concile de Trente (6ᵉ *Session, IVᵉ Canon* [1]). *Si quis dixerit liberum arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo, Deo excitanti atque vocanti, quod ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit sed veluti inanime nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit* [2]. »

VI. — Distribution de la grace de Jésus-Christ.

Comment cette grâce est-elle distribuée ? C'est le terrible problème de la prédestination. Disons d'abord que Malebranche ne pouvait l'éluder, car il est essentiel quand on traite de la grâce. On peut même ajouter, Malebranche a si peu songé à l'éluder que le principal objet de son *Traité de la Nature et de la Grâce* est précisément d'apporter une réponse aux nombreuses difficultés qu'il suscite. Ces difficultés, pour ne s'arrêter qu'aux plus saillantes, sont les suivantes, d'après Malebranche lui-même.

« L'Ecriture Sainte nous apprend, d'un côté, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils viennent à la

1. M. Gouhier a constaté que Malebranche cite ce canon jusqu'à dix-sept fois. *Philosophie de Malebranche,* p. 145. Le même note aussi que ce canon est cité ou qu'il y est fait allusion dans : *Réponse au livre des Vraies etc.*, ch. XIII. § VIII; 2ᵉ *Lettre contre la Défense*, p. 498; 1ʳᵉ *Lettre touchant celles de M. Arnauld,* § VI, p. 6; etc., etc.

2. Notons que Malebranche a toujours eu la préoccupation de rester fidèle à l'enseignement de l'Eglise : « Je ne suis point assez téméraire pour révoquer en doute ce qui passe pour certain dans l'Eglise et ce que la religion nous oblige à croire. Je soumets toutes mes pensées à la censure de l'Eglise qui a droit de me les faire quitter par une autorité à laquelle je serai toujours prêt à déférer. » (*Traité N. et G.,* avertissement et 1ᵉʳ éclair.)

connaissance de la vérité, et de l'autre côté, qu'il fait tout ce qu'il veut ; et néanmoins la foi n'est pas donnée à tout le monde et le nombre de ceux qui périssent est même plus grand que celui des prédestinés. Comment accorder cela avec sa puissance [1] ? D'autre part, « Dieu a prévu de toute éternité le péché originel et le nombre infini de personnes que ce péché devait entraîner dans les enfers. Cependant, il a créé le premier homme dans un état d'où il savait qu'il devait tomber, et même il a mis entre cet homme et sa postérité des rapports qui devaient leur communiquer son péché et les rendre tous dignes de son aversion et de sa colère. Comment accorder cela avec sa bonté [2] ? » Enfin, « Dieu répand souvent des grâces sans qu'elles aient l'effet pour lequel sa bonté nous oblige à croire qu'il les donne. Il fait croître dans la piété ses personnes jusque vers la fin de leur vie et le péché les domine à la mort et les précipite dans l'enfer. Il fait tomber la pluie de la grâce sur les cœurs endurcis aussi bien que sur les terres préparées. En un mot, Dieu défait et refait sans cesse ; il semble qu'il veuille et ne veuille plus. Comment accorder cela avec sa sagesse [3] ? La puissance de Dieu aussi bien que sa bonté et sa sagesse sont donc, semble-t-il, mises en échec ? Il faut s'expliquer [4].

Que de nombreux pécheurs périssent chaque jour, Malebranche ne fait pas de difficulté de le reconnaître. « Dieu, dit-il, veut le salut de tous les hommes mais il ne s'en sauve peut-être pas la centième partie [5] » ; « de mille personnes,

1. *Traité N. et G.*, I, art. XXXVIII.
2. *Ibidem*, art. XXXIX.
3. *Ibidem*, art. XL.
4. Comme le montre justement V. Delbos : « Ce problème est immédiatement conçu par Malebranche comme analogue au problème de la compatibilité des désordres, des irrégularités, des monstruosités que nous pouvons constater dans le monde avec la toute-puissance et la sagesse divine. » (*Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 308.)
5. *Réponse à la dissertation*, ch. XIII, § XVI.

il n'y en a pas une vingtaine qui soient effectivement sauvées » ; « pour un qui se sauve, il y en dix qui se damnent[1] ». Tels sont les faits, mais qu'est-ce que cela prouve ?

Voilà la réponse : « Quand Dieu ne fait pas ce qu'il peut et ce qu'il veut (autrement dit, quand sa puissance et sa bonté semblent en défaut), c'est qu'il ne le doit pas (c'est-à-dire une obligation impérieuse s'y oppose). Il peut et veut sauver tous les hommes qu'il doit créer et il n'en sauve pas la vingtième partie. C'est donc qu'il ne doit pas les sauver tous ; c'est donc que sa sagesse ou la sagesse qu'il se doit à lui-même le rend, pour ainsi dire, impuissant[2]. » Puissance, bonté, sagesse elle-même doivent donc s'incliner devant l'ordre. Et « l'ordre de la grâce assurément, d'une part, c'est que Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils et pour son Fils, vérité que saint Paul répète à tout moment, comme le fondement de la religion que nous professons[3] », mais l'ordre c'est, d'autre part, aussi et non moins impérieusement, que Dieu, quand il agit, applique dans le monde de la grâce les mêmes règles qu'il applique dans le monde de la nature. Là, et là seulement, est la solution des « difficultés qui se trouvent dans la matière de la prédestination et de la grâce. Or le grand principe que Malebranche invoque est celui de la simplicité ou, ce qui, pour lui, a le même sens, de la généralité des voies divines[4]. Dieu seul est agent véritable, mais il ne peut agir que par des volontés générales, cela en vertu de sa sagesse. Sans doute, il est déterminé à produire tel ou tel effet particulier par la créature dite cause occasionnelle, mais son mode

1. 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XLII.
2. *Réponse à la dissertation*, ch. XI, § XII.
3. *Traité de morale*, I, VIII, 4, p. 84, éd. Joly.
4. *Traité N. et G.*, I, art. XXII et XXXVI.

d'agir reste général [1], car les causes occasionnelles ne sont que les lois générales, stables, posées par Dieu, en conséquence desquelles tel antécédent étant donné, la toute-puissance divine le fait suivre d'un conséquent déterminé et uniforme.

Et ce qui est vrai du monde naturel ne l'est pas moins du monde surnaturel, l'Etre parfait étant aussi bien l'auteur de la grâce que de la nature. Et de même que « la simplicité des lois naturelles a nécessairement des suites fâcheuses [2] » qui force Dieu à laisser dans son œuvre tant d'irrégularités qui ne pourraient être supprimées que par des volontés particulières, de même aussi l'ordre de la grâce montre une quantité considérable d'irrégularités qui ne sauraient s'expliquer, si elles existaient en vertu d'une volonté particulière de la Providence [3]. « Comme on n'a pas le droit de se fâcher de ce que la pluie tombe dans la mer où elle est inutile et de ce qu'elle ne tombe pas dans les terres ensemencées où elle est nécessaire, parce que les lois de la communication des mouvements sont très simples, très fécondes et parfaitement dignes de la sagesse de leur auteur et que, selon ces lois, il n'est pas possible que la pluie se répande plutôt sur les terres que sur les mers, on ne doit se plaindre aussi de l'irrégularité apparente selon laquelle la grâce est donnée aux hommes... Il est nécessaire, selon les lois de la grâce que Dieu a établies en faveur de ses élus et pour la construction de son Eglise, que cette céleste pluie se répande quelquefois dans les cœurs endurcis aussi bien que sur des âmes préparées. Si donc la grâce tombe inutilement, ce

1. *Traité N. et G.* art. XXI : « La cause générale ne doit point produire son ouvrage par les volontés particulières. »
2. *Méditations*, VIII, XIII et *Traité N. et G.*, I, art. XLIV.
3. « Cs lois, à cause de leur simplicité ont nécessairement des suites fâcheuses à nore égard, mais ces suites ne méritent pas que Dieu change ces lois en de plus composées » (*Traité N. et G.*, III, art. XXI.)

n'est point que Dieu agisse sans dessein... C'est que la simplicité des lois générales ne permet pas que cette grâce, inefficace à l'égard de ce cœur corrompu, tombe dans un autre cœur où elle serait efficace [1]. »

Irrégularités incontestables que cette pluie de la grâce qui ne tombe pas sur tous, qui tombe, au contraire, sur ceux qui n'en profiteront pas ; irrégularités encore cette triste constatation qui « de mille personnes, il n'y en a pas un vingtième qui soient effectivement sauvées [2] », et qu'enfin, « il y aura vingt fois, cent fois plus de réprouvés que d'élus [3] ». Mais irrégularités non voulues directement de Dieu et qui sont seulement un effet de l'ordre établi par Dieu, agissant selon le caractère de ses attributs. Qu'on ne dise donc plus que la parole de l'apôtre Paul : « Dieu veut sauver tous les hommes » est une parole vaine. Il faut l'entendre dans son vrai sens. Il ne dit pas que Dieu a une volonté sincère « de sauver tous les hommes ou de faire tout ce qui serait absolument nécessaire pour les sauver effectivement tous, mais une volonté sincère qu'ils soient tous sauvés (*vult omnes homines salvos fieri*) en profitant des moyens que Dieu agissant en Dieu leur fournit ; il y a bien de la différence entre vouloir et vouloir faire. Dieu veut notre sanctification, dit l'Apôtre, mais il ne veut pas agir en nous d'une manière telle que nous serions certainement sanctifiés, car comme rien n'est impossible à Dieu, nous le serions tous [4] ».

Qu'on cesse aussi d'arguer que la prédestination marque de la part de Dieu un choix fondé sur le mérite [5] ou sur

1. *Traité N. et G.* I, art. XLIV.
2. *Rép. à la dissertation*, ch. IX, § XVI.
3. *Entretiens*, IX, § III.
4. *Contre la Prévention*, pour le IIIe Livre des Réflexions, p. 318 et 319.
5. Malebranche s'élève avec force contre les pélagiens et les semi-pélagiens qui subordonnent le choix de Dieu aux mérites des hommes : « Pourquoi

une préférence personnelle, mais arbitraire de la part de Dieu. « Pour tout dire en deux mots, ce que je pense de la plus grande difficulté qui se trouve dans la matière de la prédestination et de la grâce, j'avoue que Dieu ne veut point le salut de Paul plutôt que celui de Pierre, en ce sens que le choix de Dieu soit absolu et indépendant des règles que sa sagesse lui prescrit. Je crois que, si Dieu a choisi Paul et laisse Pierre, ce n'est point précisément par une pure bonne volonté de Dieu pour Paul, mais ce qu'il a prévu par sa prescience infinie, que toutes les voies possibles par lesquelles il pouvait construire son grand ouvrage, celle qui était en même temps la plus simple et la plus féconde, en un mot, la plus digne des attributs divins, devait sanctifier Paul et laisser Pierre[1]. Dieu veut donc sauver tous les hommes en leur distribuant la grâce par des lois générales, cela ne fait pas de doute. Il convient de chercher quelle est la cause occasionnelle[2] qui détermine l'efficace de ces lois et qui sert à les établir, car toute loi suppose une cause occasionnelle.

pensez-vous que Dieu répande les pluies ? C'est pour rendre fécondes les terres que nous cultivons. Il n'y a donc qu'à semer ou qu'à planter dans un champ, afin qu'il y pleuve; car puisque Dieu ne fait pas pleuvoir également sur les terres, puisqu'il fait choix, il doit choisir raisonnablement et faire pleuvoir sur les terres ensemencées plutôt que sur les autres, plutôt que sur les sablons et dans les mers. Qu'on cultive les terres, ou qu'on les laisse en friche. il n'y pleut ni plus ni moins. C'est qu'il pleut ordinairement qu'en conséquence des lois générales de la nature, selon laquelle Dieu conserve l'univers. De même, la raison de la distribution de la grâce ne se tire point de nos mérites naturels. » (*Traité N. et G.*, IIe Eclair.; *Entretiens*, IX, § II, p. 24, 25.)

1. Le choix de Dieu doit être « sage ». Je ne dis point que tel est choisi et tel abandonné, simplement et précisément, parce que Dieu le veut, car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice. Il ne veut pas sauver tels et tels plutôt que les autres, s'il ne découvre en lui-même, je ne dis pas en eux, quelques raisons pour cela. » (*IIIe Eclairc.*, p. 24, 26.)

2. « Je n'ai pu trouver de termes plus propres que celui de cause occasionnelle de la grâce pour exprimer nettement l'influence de notre chef, cause occasionnelle, conditionnelle, nature de la grâce. Qu'on choisisse entre ces termes ou qu'on en trouve d'autres, il n'importe, pourvu qu'on retienne la chose. » (1re *Lettre en réponse aux* IIe et IIe vol. des *Réfléxions.*)

La cause occasionnelle de la grâce n'est pas d'abord dans le corps [1], car ce sont là choses d'ordre très différent, « tous les corps ne peuvent exciter en nous que des mouvements et des sentiments purement naturels [2] ». Elle n'est pas non plus dans les anges. Sans doute, ils peuvent produire « quelques changements dans les corps [3] » ou « ôter quelques empêchements à l'efficace de la grâce », mais n'ont pas la charge de distribuer un bien si précieux. Elle n'est pas enfin dans nos désirs ni dans ceux d'aucun homme. « La grâce n'est pas accordée à tous ceux qui la souhaitent ou aussitôt qu'ils la souhaitent. Elle est souvent donnée à ceux qui ne la demandent pas [4]. » Entre nos désirs et nos sentiments, il n'y a pas de rapport de cause à effet, les sentiments n'apparaissent pas au gré de nos désirs. Or, la grâce de sentiment se comporte comme tous les sentiments. Autant dire que nos dispositions, même les meilleures, n'attirent pas la grâce, « de même que les lois générales qui règlent les pluies ne sont pas fondées sur les dispositions des lieux où il pleut car, que les terres soient en friche ou qu'elles soient cultivées, il pleut indifféremment dans tous les lieux, même sur les sablons et dans la mer [5] ».

Il ne reste, dès lors, qu'à se tourner vers Jésus-Christ, car en Lui et en Lui seul se trouve celui que saint Paul appelle le médiateur. Et par médiateur, il faut entendre celui qui est placé entre Dieu et les hommes, celui qui, par la dignité de sa personne, par la sainteté de son sacrifice, a accès auprès

1. « Les causes occasionnelles qui déterminent l'efficace des lois générales et qui servent à les établir doivent nécessairement avoir quelque rapport au dessein pour lequel Dieu établit ces lois. Par exemple, l'expérience fait voir que Dieu n'a point pris et la raison convainc qu'il n'a pas dû prendre le cours des planètes pour causes occasionnelles de l'union de notre âme avec notre corps. » (*Dis.*, II, nº 4.)
2. *Dis.*, II, V.
3. *Ibidem.*
4. *Ibidem*, VI.
5. *Ibidem.*

de son Père, nous réconcilie avec lui et mérite pour nous ses faveurs. A lui il a dit : « Demandez et je vous donnerai. Demandez, car je vous établis médiateur entre moi et le pécheur et je n'accorderai ma grâce qu'à ceux pour qui vous intercéderez [1]. » C'est assez dire par là même qu'il est cause méritoire [2] de cette même grâce, seul il la produit par son efficace propre et la mérite par son sacrifice et ses bonnes œuvres. Il n'y a pas à insister sur ces vérités, elles sont constantes, dit Malebranche. Elles sont, cependant, à rappeler, quand on parle de la cause distributive de la grâce. Celui qui la mérite ne doit-il pas être celui qui la donne aux hommes [3] ? Et le médiateur nécessaire pour nous donner accès auprès de Dieu n'est-il pas moins nécessaire pour nous donner part aux faveurs divines ?

Et médiateur dans le passé, il le demeure encore dans le présent et c'est pourquoi il est chef de l'Eglise. « Tous les chrétiens, dit le Verbe des Méditations, sont les membres de mon corps ; ils sont formés de ma chair et de mes os, comme Eve le fut d'Adam. En qualité de chef, j'anime l'Eglise et je répands sans cesse dans tous ceux qui font partie de mon corps, le mouvement et la vie [4]. » « Vrai Salomon [5] », il ne se contente pas de conserver, en vrai architecte du temple spirituel, il a mission de construire à son Père le temple éternel, l'édifice spirituel qu'est l'Eglise [6]. Et, en fait, on peut bien affirmer que cette Eglise « il l'engendre, la forme, lui donne l'accroissement [7] ». L'identification avec elle est si intime, qu'il « souffre en elle, mérite par elle, agit et influe sans cesse en elle [8] ». Qu'ajouter à

1. *Réponse aux II et III vol. des Réflexions.*
2. *Traité N. et G.*, II, art. II.
3. *Ibidem*, art. VI, VIII.
4. *Méditations*, XIV, § XVI.
5 *Ibidem*, § XIII.
6. 1re *Lettre en réponse au livre I des Réflexions*, ch. Ier.
7. *Traité N. et G.*, II art. X.
8. *Ibidem.*

tous ees titres, surtout à tous ees pouvoirs ? Comment eontester, dès lors, que Jésus-Christ « est la cause oecasionnelle ou naturelle qui détermine la cause véritable de tous les biens à répandre dans les eœurs eette eéleste pluie [1] » et qu'il est « la eause qui détermine l'effieaee de la loi générale par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes en son Fils [2] » ; qu'il « fournit les oecasions » par ses désirs de la dispensation de la grâee dans les divers membres de son Eglise, à la manière dont les désirs de notre âme sont eauses oecasionnelles des mouvements des esprits animaux dans les muscles du eorps [3] ? Sans doute, une distinetion s'impose qui a une grande importanee [4] : Jésus-Christ est Dieu et homme. Tout ce que l'Ecriture dit de Jésus-Christ, auteur de la grâee, doit s'entendre de Jésus-Christ eomme personne humaine. Et e'est à ce titre qu'il est chef de l'Eglise, qu'il intereède pour les hommes, qu'il distribue la grâee, car, eomme Dieu, il est eause véritable de la grâce, à l'égal des deux autres personnes de la Trinité dont il partage en tout les prérogatives et les droits.

Dieu a uni l'âme du Christ à la Raison éternelle « pour lui donner droit sur toutes les idées intelligibles, sur tous les exemplaires possibles d'ouvrages, sur toutes les voies capables de les produire que renferme le Verbe divin ». Ce n'est pas tout, « pour lui donner droit à toutes les eonnaissanees de ee qui arrive et arrivera dans l'univers, où tout est dans un ehangement continuel, en un mot, pour lui donner droit à la connaissanee actuelle des rapports infiniment infinis de toutes choses » [5]. Jésus-Christ, qui sait tout eomme Dieu,

1. *Méditations*, XI, art. XIV.
2. *Traité N. et G.*, II, art. XII.
3. *Méditations*, XII, XIVe Dix. II, nº 18. « Les divers désirs de l'âme de Jésus-Christ répandent la grâce. »
4. Il est évident qu'il faut rejeter sur Jésus-Christ comme homme toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la grâce. » (*Traité N. et G.*, art. XVII, add., II.)
5. 1re *Lettre en réponse aux IIe et IIIe livres des Réflexions.*

ne pense pas actuellement à toutes choses [1], car il n'a qu'une capacité de penser finie [2]. Il faut donc reconnaître qu'il y a en Jésus-Christ succession de pensées [3], et cela, sans être accusé de mettre de l'ignorance en lui, comme le prétend Arnauld [4], sinon on devrait dire, alors, que presque tous les hommes ignorent que deux fois deux font quatre, car peu y pensent actuellement.

D'autre part, comme ce sont les désirs de l'âme de Jésus-Christ qui répandent la grâce et que tous les désirs dont son âme est capable ne se manifestent pas en même temps, on peut bien croire que là encore il y a succession de désirs et par là même aussi « influences successives [5] », d'où il résulte une distribution inégale de la grâce sur tous les hommes. Mais hâtons-nous d'ajouter que Jésus-Christ, en qualité d'architecte du temple spirituel et de chef de l'Eglise, a sans cesse le désir de la faire la plus ample, la plus magnifique et la plus parfaite qui se puisse, aussi bien par amour pour elle que par zèle pour la gloire de son Père. Dès lors, comment ne pas penser qu'il y a dans cette âme sainte une suite continuelle de pensées et de désirs par rapport au corps mystique qu'elle forme sans cesse [6] ? On n'en saurait douter mais la difficulté reste : comment admettre tant d'hommes non sauvés et tant de secours perdus ?

Sauf en ce qui regarde la gloire de son Père, le Christ garde son entière liberté. Libres aussi ses désirs, libres aussi ses pensées. Architecte, « il règle ses désirs, causes distribu-

1. *Traité N. et G.*, II, addit. XVII.
2. « Il y a bien de la différence entre tout savoir habituellement et tout savoir actuellement, entre tout savoir et penser à tout. » (*Méditations* XIII, § VI.)
3. *Disc.* II, nº X et XVII.
4. 1re *Lettre en réponse aux IIe et IIIe liv. des Réflexions*, § 29 et 35.)
5. *Traité N. et G.*, III, art. XXVIII.
6. *Ibidem*, II, art. X.

tives de la grâce, sur l'état où se trouve l'ouvrage qu'il construit, sur les desseins qu'il forme sans cesse, sur l'idée des beautés dont il veut embellir son Eglise [1] ». Or, il est indifférent à un architecte qui n'a besoin que d'une pierre carrée ou d'une colonne d'avoir celle qui est à droite ou à gauche, si elles sont semblables en tout. Ainsi Jésus-Chris pensera aux avares, par exemple, parce qu'il a besoin à ce moment d'esprits de ce genre « pour faire dans son Eglise de certains effets[2] ». Et la grâce suit, plus ou moins générale ou abondante « à proportion des désirs », ou, au contraire, elle ne vient pas, non parce qu'il y ait exclusion voulue, recherchée, mais pensées et désirs de la cause occasionnelle n'ont pas été en ce sens. D'autre part, la pluie tombe tantôt sur des sablons, tantôt sur des terres fertiles. De même en est-il de la grâce dont le sort s'adapte aux dispositions des cœurs selon les circonstances. « Le mauvais temps, une maladie ou quelque raison d'amour-propre empêchent un débauché d'aller chercher l'objet de sa passion ; sa concupiscence n'étant point actuellement excitée, tel degré de grâce qui n'aurait aucun effet considérable en d'autres circonstances est alors capable de le convertir. Tel persévère en grâce jusqu'à la mort qui a vécu soixante ans dans le péché ; et tel qui a vécu soixante ans en état de grâce qui n'y persévérera pas jusqu'à la mort. Ainsi la grâce de la conversion et même celle de la persévérance dépendent de la combinaison de l'ordre de la grâce avec celui de la nature. C'est la même chose de toutes les autres grâces [3]. »

Que dire maintenant de la difficulté d'expliquer la conduite de Dieu à l'égard des justes ? La grâce qui leur est

1. *Traité N. et G.*, art. XVII.
2. *Ibidem*, art. XVI.
3. *Méditations*, VIII, § XX, *Disc.* II, § XL, L. « Le salut dépend de la combinaison de la grâce avec la nature. Il faut que les hommes s'appliquent à faire servir l'une à l'autre. » (*Ibidem*, XXII.)

donnée, « quoique proportionnée à leurs besoins, n'empêche pas toujours qu'ils ne tombent dans le désordre [1] ». Combien là d'éléments complexes entrent en jeu, susceptibles de favoriser ou de contrarier l'action de la grâce. Cet ensemble de conditions, soit intérieures, soit extérieures, appartiennent « aux vérités contingentes [2] » où « les connaissances du Christ en tant qu'homme sont en un sens bornées ». Bien que lié si étroitement à la divinité infiniment parfaite et toute-puissante, il lui est impossible de voir ni tous les êtres particuliers, ni tous les états complexes et changeants des âmes individuelles. « Il n'y a que Dieu qui, par sa nature, pénètre les cœurs et sache toujours le futur de quelque espèce qu'il soit, contingent ou nécessaire [3]. » Le Verbe ne peut savoir que par une sorte de révélation de la part de Dieu « toutes les déterminations futures des volontés ». Sans doute, le Père les lui révélerait. Mais tel n'est pas l'ordre. Il ne convient pas que le Christ, distributeur des grâces, demande toujours à son Père le bon ou le mauvais usage qu'on fera de ses faveurs. Puis ce serait pour lui se conduire en Dieu, non en homme, que de répandre ses bienfaits en les proportionnant aux faiblesses futures des justes, et alors, à quoi bon établir la cause occasionnelle [4] ? Enfin, le Christ n'est pas et ne veut pas être « scrutateur des cœurs », il lui est indifférent d'avoir dans son temple Paul ou Jean, si l'un et l'autre sont semblables à l'idée qui détermine ses désirs, comme il est indifférent à un architecte qui n'a besoin que d'une pierre carrée ou d'une colonne d'avoir celle qui est à droite ou à gauche, si elle est semblable en tout [5]. Et c'est ainsi que presque toujours il doit lui suffire

1 *Traité N. et G.*, II, art. XVII.
2. *Méditations*, XII, § XXVII.
3. *Ibidem*, § XXVI.
4. « Certainement Dieu ne devrait pas établir de cause occasionnelle, si sa cause occasionnelle devait agir en Dieu et non en homme, il devrait tout faire immédiatement par lui-même. » (*Traité N. et G.*, II, art. XVI.)
5. *Ibidem.*

d'envisager en général ce que demandent les besoins de l'Eglise, de penser à des groupes d'hommes, tels les apôtres, les confesseurs, les docteurs.

Ne faut-il rien concéder aux voies particulières de la grâce ni à son action préparant des résultats individuels ? « Comme le monde futur doit subsister éternellement et être infiniment plus parfait que le monde présent, il était à propos que Dieu établît une cause occasionnelle intelligente et éclairée de sa sagesse éternelle, afin qu'elle pût remédier aux défauts qui se rencontrent nécessairement dans les ouvrages formés par des lois générales. La rencontre des corps qui détermine l'efficace des lois générales de la nature est une cause occasionnelle sans intelligence et sans liberté. Ainsi, il ne se peut faire qu'il n'y ait des défauts dans le monde et qu'il ne s'y produise des monstres, auxquels défauts il serait indigne de la sagesse de Dieu de remédier par des volontés particulières. Mais Jésus-Christ étant une cause occasionnelle intelligente, éclairée par la sagesse éternelle et capable d'avoir des volontés particulières, selon les besoins particuliers que demande l'ouvrage qu'il forme, il est visible que le monde futur sera infiniment plus parfait que le monde présent, que l'Eglise sera sans difformité, ainsi que nous l'apprend l'Ecriture, et que cet ouvrage sera très digne de la complaisance de Dieu même [1]. »

Le Fils de Dieu, corrigeant, pour ainsi dire, sa puissance par la pitié, est donc accessible, dans une certaine mesure, à quelques volontés particulières. Puis, si Jésus-Christ a des désirs actuels et passagers, il a encore bien plus de désirs durables et fréquents. C'est à l'action de ceux-ci qu'il faut que les hommes se préparent en attirant sur leurs

1. *Traité N. et G.*, 1er Eclair., art. XIV

âmes ces mêmes désirs du Christ. Qu'ils essayent d'entrer dans ces groupes d'âmes où vont ses préférences. N'est-il pas naturel que celles qui se trouvent actuellement dans des dispositions semblables aux siennes reçoivent avec plus d'abondance les grâces dont il est la cause occasionnelle ? Il « pense plus souvent à ceux qui observent ses conseils qu'aux autres. Les mouvements de charité qu'il a pour ses fidèles sont plus fréquents et plus durables que ceux qu'il a pour les libertins et pour les impies. Ayant le dessein de former son Eglise, il doit s'occuper davantage de ceux qui peuvent plus facilement y entrer que ceux qui en sont entièrement éloignés [1] ». Comme l'Ecriture Sainte nous enseigne que les humbles, les pauvres, les pénitents reçoivent de plus grandes grâces que les autres hommes, parce que ceux qui méprisent les honneurs, les richesses, les plaisirs sont bien plus propre pour le royaume de Dieu [2].

D'ailleurs, ces volontés particulières sont toujours conformes à celles de son Père, non que le Père ait des volontés particulières qui répondent à celles du Fils et les déterminent, c'est seulement que les volontés du Fils sont conformes à l'ordre en général [3]. Est-ce à dire que Dieu jamais ne détermine les désirs de Jésus-Christ par des volontés partilières ? Dans certains cas, l'ordre invite Dieu à donner quelques conseils à son Fils, par exemple, lui suggère d'intercéder pour tel ou tel, mais combien rarement, et rien d'essentiel dans son ouvrage n'est changé. La cause occasionnelle de la grâce reste libre [4]. Jésus, assurément, aime Dieu d'un amour invincible et il faut bien avouer qu'il ne dépend point de lui de cesser de l'aimer ou de l'aimer moins

1. *Traité N. et G.* art. XIII.
2. *Ibidem.*, II, art. XXIII.
3. *Ibidem*, 1er Eclair., § XIV.
4. *Réponse à la Dissertation*, chap., XIII § VIII; 1re *Lettre en réponse aux IIe et IIIe liv. des Réflexions*, § X.

qu'il fait ; il ne dépend point de lui de vouloir laisser dans son ouvrage des défauts qui déplaisent à Dieu [1], mais ajoute Malebranche, « il est entièrement libre dans tout le reste [2] ». Par cette expression « tout le reste », il faut entendre les volontés particulières de Jésus. Cet amour invincible pour son Père, comme aussi cette volonté générale de lui plaire dirigent son attention et excitent à chaque instant dans son âme des volontés particulières agréables à Dieu. D'autre part, le Père exauce tous les désirs de son Fils et lui donne toute connaissance qu'il souhaite. Mais cette connaissance n'a pas le caractère définitif. « Il est clair qu'il y a dans chaque instant une infinité de circonstances et de rapports que l'âme de Jésus-Christ peut et doit considérer, afin de se déterminer avec connaissance [3]. » Par une succession de pensées, en suspendant son consentement, et par une attention volontaire à la lumière du Verbe, l'âme de Jésus découvre ce qu'elle doit faire à chaque moment [4]. Ainsi éclairée, elle garde la liberté cependant de suspendre ses désirs « afin que, par son consentement libre à la détermination où la lumière du Verbe l'incline, elle ait en sa manière quelque part à la gloire de l'ouvrage que Dieu construit avec elle et par elle [5] ».

Tel est l'ensemble de l'économie de la distribution de la grâce, selon le nouveau système [6]. Nous ne nous arrêterons pas à reproduire une à une les critiques véhémentes d'Arnauld, en particulier ce qui fait l'objet de la Réfuta-

1. *Réponse à la Dissertation*, ch. XIII § XXVII.
2. *Traité N. et G.*, 1[er] Eclair., art. XIV.
3. 1[re] *Lettre en réponse aux II[e] et II[e] liv. des Réflexions*, § X.
4. *Ibidem*, § XXIII.
5. 1[re] *Lettre en réponse aux II[e] et III[e] liv. des Réflexions*, § 6.
6. Nouvelles ou non (mes pensées), je les crois solides. » (*Réponse au Livre des Vraies et Fausses Idées.*) « Nova sunt quae dicitis, mira sunt quae dicitis, falsa sunt quae dicitis, Sainte-Beuve. » (*Port-Royal*, t. V, p. 437.) Arnauld joint cette citation : « Nova cavemus, mira stupemus, falsa convicimus. »

tion de tout le huitième livre des Réflexions, à savoir que Jésus-Christ comme homme est la cause occasionnelle de la grâce. Ces mêmes critiques, plus condensées, plus serrées, ont été reprises et exposées par M. Laporte [1]. Qu'il nous suffise de reconnaître, en effet, que Malebranche, dans cet occasionnalisme de la répartition de la grâce, a rencontré deux difficultés terribles à son système. Il a été amené à diminuer le Christ comme homme. Par là même, en réduisant la science pratique du Christ en sa qualité d'homme, il établit un obstacle à la distribution universelle de la grâce. Combien le Sauveur semble impuissant à pourvoir à tout ! D'autre part, en vertu de ce principe de la généralité des lois, combien sont exclus du salut, par le fait que les circonstances ne les ont pas fait entrer dans « le dessein du réseau des voies simple, générales, uniformes et constantes. Il y a là une épure dont le tracé géométrique est l'œuvre du grand architecte et dont la pureté des lignes exclut jusqu'à la possibilité d'une bavure [2] ».

1. *Vérités de la Grâce*. — La Prédestination, p. 313 et suiv.

2. J. Wehrlé, *Dictionnaire de Théologie cath.*, art Malebranche, fasc. 75, p. 1796. « Il est presque certain que c'est cette application à l'ordre surnaturel de la doctrine des causes occasionnelles qui a valu à Malebranche la condamnation de son traité de la Nature et de la Grâce, car ce traité semble par ailleurs tout à fait orthodoxe. »

CHAPITRE II

LA LIBERTÉ

I. — Définition de la liberté

Qu'entend Malebranche par liberté ? Lui-même s'est chargé de la définir par rapport à la volonté. « Par ce mot de volonté ou de capacité qu'a l'âme d'aimer différents biens, je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général [1] », impression ou mouvement qui a son origine en Dieu même, lequel nous ayant créés pour lui, veut que nous retournions à lui par un élan naturel, constant et surtout invincible. Et quoi que nous fassions, il n'est pas en notre pouvoir de nous soustraire à cette influence, sans doute douce et enveloppante, mais aussi impérieuse et comme nécessaire. Partis de Dieu, nous revenons toujours à lui par un chemin plus ou moins direct et les détours qui semblent nous éloigner de notre objet ne font, en définitive, que prouver qu'en lui seul est notre repos [2]. Par une coïncidence providentielle, ce bien indéterminé et en

1. *Recherche*, II, ch. Ier.
2. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche* : « Doctrine traditionnelle, aussi ancienne que la pensée chrétienne et que Malebranche a reçue à la fois de saint Augustin et de saint Thomas. » (p. 147.) Et aussi E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, passim.

général se trouve être en même temps notre bonheur [1], à tel point que rechercher le bien, c'est réaliser pour nous le bonheur, dont chacun de nous reste particulièrement avide. Toutefois, il faut bien reconnaître qu'à en juger par le dehors, cette recherche du bien en général semble souvent intermittente. Mais, ce n'est là qu'une apparence ; lorsque les esprits s'attachent à quelque passion, « ce n'est pas qu'ils ne cherchent Dieu ou la cause de leur bonheur, c'est qu'ils se trompent, c'est que, sentant confusément que les corps qui les environnent les rendent heureux, ils les regardent comme des biens et, par une suite ordinaire et naturelle, ils s'y unissent ». A travers et par delà ces biens, c'est de Dieu qu'ils sont en quête. Telle est la volonté comme l'entend Malebranche.

Bien différente est la liberté. « Je n'entends, dit-il, autre chose par ce mot que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier [2]. » Autant l'amour du bien en général est invincible, autant l'amour des biens particuliers est vincible, précisément parce qu'ils sont particuliers. Etant finis, passagers, contingents, comment pourraient-ils exercer sur les esprits une sorte d'attraction à laquelle on ne saurait échapper ? A l'infini dans les désirs ne peut correspondre un bien fini de sa nature. Dès lors, nous pouvons aller à ces objets qui nous plaisent, mais nous n'y sommes

1. H. Gouhier, *Les Moralistes chrétiens*, Malebranche (p. 59) : « Amour de Dieu, amour du bien en général, désir d'être heureux, autant d'expressions qui définissent la volonté : ainsi le principe de la volonté est un mouvement venu de Dieu et orienté vers Dieu; il ne faut donc pas s'imaginer que cette puissance ait sa source en nous et dépende de nous; c'est une inclination qui nous porte invinciblement à aimer Dieu ou le bien en général ou la cause de notre bonheur. Ne me demandez pas pourquoi je veux être heureux, demandez-le à celui qui m'a fait, car cela ne dépend nullement de moi. » (*Amour de Dieu*, p. 91.)

2. *Recherche*. II, ch. Ier.

pas attirés ni retenus d'une manière irrésistible. « L'âme est poussée sans cesse vers le bien en général ; elle désire posséder tous les biens ; elle ne veut jamais borner son amour, il n'y a point de bien qui lui paraisse tel qu'elle refuse d'aimer. Donc, lorsqu'elle jouit actuellement d'un bien particulier, elle a encore du mouvement pour aller plus loin ; elle désire encore autre chose par l'impression naturelle et invincible que Dieu met en elle et pour changer son amour ou pour le partager, il lui suffit de lui présenter un autre bien que celui dont elle jouit et de lui en faire goûter la douceur [1]. » Un avantage se présente-t-il à notre esprit, aussitôt notre volonté souhaite ce bien en vertu de l'impression que l'esprit éprouve pour le bien indéterminé et universel. Toutefois, comme en cette dignité ne se trouve pas réalisé le bien universel, l'impression qui nous entraîne vers le bien universel n'est pas entièrement absorbée par ce bien particulier. Nous avons une impulsion pour aller plus loin. C'est par là que nous sommes libres. La liberté consiste donc en ce que, à l'égard des biens particuliers, l'esprit peut suspendre son jugement et son amour. Autrement dit, pour parler comme Malebranche, « notre volonté est libre, cela signifie que le mouvement de l'âme en général n'est point invincible à l'égard du bien particulier [2] ». Et c'est cette non-invincibilité qui constitue la liberté.

Ainsi la volonté précède la liberté. Celle-là n'est que le mouvement naturel, intime qui nous attire vers le bien général, indéterminé, c'est-à-dire Dieu. Quant à la liberté, elle résulte de l'attitude que prend l'esprit vis-à-vis de ce

1. *Traité N. et G.*, III, art VII.
2. *Ibidem*, III, art. III.
« La volonté ne saurait nous porter à autre chose qu'au bien ». « Pour aimer le mal, il faut aimer le bien, car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien que par l'impression naturelle que l'on a pour le bien . » (*Traité de morale*, I, chap. III, § 15.)

mouvement. Elle est en premier lieu, peut-on dire, un pouvoir d'arrêt, une suspension de consentement. « Le principe de notre liberté, c'est qu'étant faits pour Dieu et unis à lui, nous pouvons toujours penser au vrai bien ou à d'autres biens que ceux auxquels nous pensons actuellement, c'est que nous pouvons toujours suspendre notre consentement et sérieusement examiner si le bien dont nous jouissons est ou n'est pas le vrai bien [1]. »

Avec quelle insistance Malebranche revient à affirmer la nécessité de cette suspension du jugement, dont l'importance ne saurait être exagérée. Comment ne serait-elle pas le principe et comme la base de notre liberté, puisque, c'est grâce à elle que se règle notre amour actuel et que les plaisirs sont souvent maîtrisés? Sans doute, depuis le péché, ce pouvoir est beaucoup diminué, mais il subsiste avec des degrés divers selon les hommes [2] ; son rôle reste le même et il est de tout premier ordre, à tel point que là où il manque, rien ne saurait le remplacer. Qu'on s'en rende compte en analysant les éléments qui le constituent : avec l'amour de l'ordre, il suppose dans celui qui le possède et la présence d'esprit et l'éveil de la conscience morale, c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur et de plus essentiel en l'homme. Par contre, une impuissance à suspendre son jugement aboutit aux pires inconvénients : les moindres plaisirs deviennent invincibles comme le moindre mal insupportable. Ce n'est plus alors la raison, amie de l'ordre qui juge ; ce sont les sens, car, à mesure que la raison s'affaiblit, l'âme devient elle-même sensible, si bien que, loin de résister aux attraits sensibles, elle est toute disposée à les accueillir, n'ayant même pas la pensée de combattre. A juste titre, on peut la comparer pour son indifférence à un homme qui dort ou qui a perdu l'esprit [3].

1. *Recherche*, 1[er] Eclair., p. 279-280.
2. *Traité N. et G.*, III, art. X.
3. *Ibidem*, art. XIII.

Eviter les jugements précipités, s'habituer à suspendre son jugement, d'abord, dans les choses moins importantes, puis dans les plus importantes, savoir s'arrêter, attendre, se réserver, telle est la première démarche de l'esprit libre, quand il s'agit de régler son amour, car y a-t-il au monde quelque chose de plus impatient que le plaisir ? Toutefois, est-ce à dire que cette règle de surseoir, sans aucun doute très importante dans tous ordres de choses, soit la seule et unique à laquelle il faille s'attacher ? L'état d'attente n'est pas un état définitif, tout au plus est-il transitoire, comme doit l'être ce qui est méthode et non résultat acquis. Or, en suivant son cours naturel, l'acte libre en vient à s'affirmer complètement dans cette détermination qu'on appelle décision. Ainsi que le fait remarquer justement M. Gouhier, « il y a deux temps dans le rôle de la volonté : elle intervient d'abord pour suspendre son consentement, puis pour le donner ou le refuser [1] ». C'est bien, du reste, de la sorte que l'entend Malebranche lui-même, lorsqu'il donne une nouvelle définition de la liberté : « Quand on me demande ce que c'est que la liberté, après avoir répondu en termes généraux que c'est le pouvoir de suspendre ou de donner son consentement ou fait quelque réponse équivalente, si l'on insiste et qu'on veuille savoir précisément ce que c'est que ce pouvoir, cette activité de l'âme, ces actes immanents de la volonté, je réponds que c'est ce que chacun sent en soi-même, quand on consent et que je n'en sais pas davantage [2]. »

Suspendre son jugement, puis dans une dernière démarche donner son consentement et prendre une décision, c'est là toute la liberté. Mais, ce serait se tromper de croire que dans l'un comme dans l'autre acte l'esprit reste inactif.

1. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, p. 147.
2. *Prémotion*, § VIII.

Dans l'attente de la décision même il agit, car il examine le bien qu'on lui propose, il peut désirer encore la vue et la jouissance de quelque autre bien. Il peut aussi résister aux attraits sensibles, chercher et trouver d'autres objets, les comparer entre eux, enfin les comparer à l'idée qu'il a du souverain bien. Alors, il arrive que si je les rejette, « c'est que je connais ou que je sens, que m'arrêtant à un bien particulier, je me prive du bonheur que je trouve dans celui qui renferme tous les biens [1] ».

Toutefois, à propos de la suspension du jugement, une objection se présente : ne peut-on pas dire que, à l'égard du vrai bien, du bien complet, toute possibilité de suspendre le jugement est supprimée ? « Car on ne peut suspendre son jugement que, lorsque l'évidence n'est pas entière. Or, l'on peut voir dans la dernière évidence que Dieu est le vrai bien et même qu'il n'y a que lui qui puisse être bien à notre égard ; on sait qu'il est infiniment plus aimable que nous ne saurions concevoir. Mais il faut prendre garde que, quoiqu'on ne puisse plus suspendre le jugement de sa raison à l'égard des vérités spéculatives, lorsque l'évidence est entière, on peut encore suspendre le jugement de son amour à l'égard des biens, quelque évidence qu'il y ait dans nos idées. Car lorsque le sentiment combat la raison, lorsque le goût s'oppose à la lumière, lorsqu'on trouve sensiblement amer et désagréable ce que la raison nous représente clairement comme doux et agréable, on peut suspendre pour choisir si l'on suivra sa raison ou ses sens. On peut agir et souvent l'on agit contre sa lumière, parce que, quand on fait attention au sentiment, la lumière se perd, si l'on ne fait effort pour la retenir, et que l'on fait ordinairement plus d'attention au sentiment qu'à la lumière, à cause que le sentiment est tou-

1. *Réponse à la Dissertation*, chap. XII, § XIII, p. 417.

jours plus vif et plus agréable que la lumière la plus évidente [1]. »

De la réponse de Malebranche, il ressort donc que même en face du souverain bien, il y a encore place pour la suspension du consentement dont le champ d'action se trouve ainsi très étendu et dont l'œuvre féconde en bons résultats donne naissance à la lumière. C'est, en effet, dans ce temps d'arrêt que l'entendement examine si le bien proposé est ou n'est pas le vrai bien ou si le mouvement qui nous porte vers cet objet s'accorde exactement avec celui qui nous porte vers le vrai bien. Serait-il digne d'un homme raisonnable d'agir autrement ; ne serait-ce pas, au contraire, se laisser conduire par l'instinct et non par la raison [2] ? Mais, comment douter de la valeur d'un bien, lorsque, non seulement le plaisir nous porte vers ce bien, mais encore que la lumière nous le montre avec évidence comme tel ? Or, c'est la lumière, fruit naturel de la suspension du jugement, qui nous démontre qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir en nous et qui soit notre bien ; que le mouvement qui nous porte vers les créatures ne saurait se confondre avec celui qui nous porte vers Dieu ; enfin, qu'on ne peut raisonnablement qualifier de biens les objets sensibles, pour la raison évidente qu'une chose ne peut apparaître autre qu'elle est. C'est donc assez dire qu'on ne saurait trop priser la lumière qui ne diminue en quoi que ce soit la liberté de la décision, car de sa nature elle « n'est point efficace par elle-même ; elle ne transporte pas l'âme ; elle ne lui donne point de mouvement ; elle la laisse parfaitement à elle-même. Cependant, a soin d'ajouter Malebranche, « elle ne laisse pas d'être suivie de beaucoup d'effets, lorsqu'elle est grande [3] ».

1. *Traité N. et G.*, III, art. XXXII.
2. *Ibidem,* III, art. XIII.
3. *Ibidem,* II, art. XXXIII.

Parmi ces effets, celui qui consiste à éclairer le consentement n'est assurément pas le moindre.

Ainsi, grâce à la lumière, la décision sera libre, non qu'il faille supposer que l'entendement par la lumière produise le jugement [1], c'est la volonté qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement. Sans doute, lorsque les choses que nous considérons sont dans une entière évidence, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons, de sorte que nous sommes portés à croire que c'est notre entendement qui seul en juge [2]. Illusion, là encore, il ne faut pas craindre d'affirmer le rôle de la volonté comme productrice du jugement. La confusion, au reste, s'explique parfaitement : que peut exiger la volonté de la part de l'entendement, lorsque celui-ci a examiné tous les rapports de l'objet et a amené toutes choses dans une entière évidence ? Elle ne peut que se reposer dans ce que l'entendement a déjà représenté, sans souhaiter autre chose. Ce repos devient à proprement parler le jugement ; et du fait qu'il n'est pas libre par suite de l'évidence, il nous semble aussi n'être pas volontaire [3]. Mais supposons, au contraire, que ce que représente l'entendement offre quelque obscurité, la volonté n'est plus, alors, entraînée par l'évidence à consentir et par là même, elle garde sa liberté ; de là, à admettre que la volonté a quelque part dans les jugements, on s'y prête plus volontiers.

Cependant, Malebranche établit une distinction que Descartes avait négligée entre le consentement de la volonté à la vérité et son consentement à la bonté. « La différence consiste en ce que la bonté nous regarde et nous touche et

1. *Recherche*, I, chap. II, § II.
2. *Ibidem.*
3. *Ibidem.*

que la vérité ne nous touche pas, car la vérité consiste seulement dans le rapport que deux ou plusieurs choses ont entre elles ; mais la bonté consiste dans le rapport de convenance que les choses ont avec nous [1]. » Et la conséquence de cette différence si nettement marquée, c'est « qu'il n'y a qu'une seule action de la volonté au regard de la vérité, qui est son acquiescement ou son contentement au rapport de convenance de la chose avec nous et son amour ou son mouvement vers cette chose ».

Et pourtant, ordinairement on confond ces deux actions, sans se préoccuper « de la différence entre acquiescer simplement et se porter par amour à ce que l'esprit représente, puisqu'on acquiesce souvent à des choses que l'on voudrait qui ne fussent pas et que l'on fuit [2] », alors que l'on n'acquiesce pas à d'autres que l'on voudrait qui fussent et que l'on recherche. Entre ces deux notions, il y a toute la distance qui sépare la vue froide et exacte du vrai d'avec l'élan spontané vers le bien. Il faut choisir, l'un n'est pas l'autre, sauf quand il s'agit de Dieu qui peut être en même temps l'objet d'un jugement de vérité et aussi d'un jugement d'amour, de telle façon que je puis énoncer cette proposition où les attributs de vérité et de bonté se confondent : Dieu est le vrai bien. « S'il est vrai que Dieu est mon bien, il est bon que j'aime ce vrai bien. » Et je n'en suis pas moins libre de donner ou de refuser non seulement mon acquiescement, mais encore mon amour à ce vrai bien, car ma volonté reste juge en dernier ressort, admettant, assurément, que Dieu est incontestablement le vrai bien, tout en s'attachant par un élan inconsidéré aux biens sensibles comme aussi ma volonté est capable, tout en allant vers Dieu, de se détourner de lui. Mais, si en Dieu vrai et bien se confondent, il n'en est pas de même chez les créa-

1. *Traité N. et G.*, III, art. XXXII.
2. *Recherche*, I, chap. II, § II.

tures où, au contraire, la distinction s'impose et où trouvent place les jugements de vérité et les jugements d'amour, aussi a-t-on pu écrire très justement : « L'homme libre est celui qui suit sa droite raison mais suivre sa droite raison ne signifie pas seulement reconnaître le vrai bien ; cela signifie aimer le vrai bien. Il y a dans l'acte libre, vu au ralenti, deux jugements qui expriment, l'un la connaissance de la fin à atteindre, l'autre la volonté de l'atteindre [1]. »

Pouvoir de consentement ou de non-consentement, le libre arbitre diffère donc de l'efficace de la volonté. On peut, en effet, donner ou refuser son assentiment sans produire l'idée que l'on accepte ou que l'on rejette le mouvement qui doit réaliser notre choix. Mais, pour donner son consentement ou le refuser, il faut auparavant quelque chose qui sollicite ce consentement, autrement dit, il faut un motif. « Il faut, selon l'expression de Malebranche, sentir avant que de consentir [2]. » Aussi l'indifférence pure lui semble-t-elle « renfermer une contradiction manifeste [3] ».

De même, aux yeux de Descartes, « être libre, ce n'est pas être indifférent : l'indifférence est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté ; être libre, c'est faire le bien, c'est obéir à Dieu : en sorte que je choisirai et embrasserai d'autant plus librement le bon et le vrai que ma raison me les fera connaître plus évidemment ou que Dieu disposera ainsi l'intérieur de ma pensée. Et ni la grâce divine, ni la connaissance naturelle ne diminuent jamais notre liberté, mais elles l'augmentent bien plutôt et la fortifient par le fait même que notre indifférence s'en trouve diminuée [4] ».

1. H. Gouhier, *Philosophie de Malebranche.....*, p. 149.
2. *Recherche*, 1er Eclair.
3. *Ibidem.*
4. « *Meque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber,*

Ainsi la liberté ne réside donc pas dans le pouvoir de choisir entre deux actes, ni dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir indifféremment, mais dans le mouvement naturel ou surnaturel par lequel elle choisit l'un de ces actes et l'accomplit de préférence à l'autre. C'est dire qu'il y a des degrés dans notre liberté et que la liberté croît dans la mesure où, plus de lumière naturelle nous découvrant le bien et le vrai est donnée à la volonté, ou encore selon que la grâce divine nous pousse à agir. « Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent [1]. »

La liberté humaine entendue de cette manière vient de notre condition d'êtres finis et créés. Par là même que nous sommes hommes, nous sommes des créatures soumises à Dieu. Rien de plus raisonnable, en effet, d'admettre que la volonté divine a été indifférente à tout ce qui est, a été ou pourrait être. C'est lui qui crée les essences comme les existences, puisque rien n'est antérieur à lui et à sa volonté. Mais en ce qui concerne l'homme, il n'en est pas de même. Le bien et la vérité étant déterminés par Dieu, il ne reste à son intelligence qu'à les accepter, comme à sa volonté à les embrasser. Dès lors, sa liberté ne peut se fixer dans l'indifférence comme en un état définitif qui serait un non-sens.

Pour Malebranche, la liberté sans motifs est impossible,

sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationam veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo... Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis. » *Méditations*. IV, (VII, 57-58 ; IX, 46.)

1. « *Si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem : atque ita quamvis plane liber, nunquam indifferens esse possem.* » (*Méditations*, IV, § VII.)

absurde, « imaginaire, car elle tirerait l'âme de la dépendance du Créateur [1] ». Il y a donc des motifs physiques sur lesquels nous délibérons, auxquels nous donnons ou refusons notre consentement, et c'est ce qu'on appelle vouloir, car « vouloir n'est que consentir à un motif » [2]. Or, quels sont les motifs qui sollicitent l'âme à vouloir ? D'abord, il n'est pas douteux que l'impression par laquelle Dieu nous pousse vers le bien en général est invincible : il est indépendant de nous, il n'est pas en notre pouvoir de désirer ou de ne pas désirer être heureux. En outre, « Dieu nous représente l'idée d'un bien particulier ou nous en donne le sentiment [3] », car il n'y a que lui qui nous éclaire. Les corps qui nous environnent ne peuvent point agir sur notre esprit et nous ne sommes pas notre lumière ni notre félicité à nous-mêmes. Enfin, « Dieu nous porte vers ce bien particulier [4] », puisque Dieu nous porte vers tout ce qui est bien, il est nécessaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lorsqu'il en produit la perception ou le sentiment dans notre âme. Ainsi, c'est Dieu qui produit en nous le désir du bien ou du bonheur en général et le désir des biens particuliers ; or, toutes ces déterminations particulières et indélibérées que Dieu produit en nous, sans nous, Malebranche les appelle « des motifs physiques [5] ».

Mais, si Dieu nous porte vers les biens particuliers, il ne nous porte pas vers eux comme il nous porte vers le bien en général par une impression invincible. Malgré la sollicitation des motifs et l'attrait du bien, l'âme reste libre [6]. « Pour vouloir avec liberté, il suffit que le motif qu'on a de

1. *Prémotion*, § V, XV, XVIII; *Recherche*, 1er Eclair.
2. *Ibidem*, § XXIII.
3. *Recherche*, 1er Eclair.
4. *Prémotion*, § XXIII.
5. *Ibidem*, § X.
6. « On dirait que Malebranche adopte le déterminisme. Nullement pourtant. » (V. Delbos, *La philosophie française*, p. 127.)

vouloir ne soit pas invincible[1]. » Or, les motifs ne sont pas invincibles, car nous pouvons toujours ou suspendre ou donner notre consentement. Et, chose digne de remarque, « ce pouvoir fait que l'âme ne ressemble pas à une balance qui penche du côté le plus pesant, car, quoique dans l'instant qu'elle se détermine ou qu'elle veut cesser d'examiner les motifs qui la sollicitent, elle consente à ce qui lui paraît alors le meilleur, au motif, pour ainsi dire, le plus pesant, il dépend d'elle de ne pas s'y rendre, parce qu'il dépend d'elle de ne pas se déterminer. Nous avons donc un principe de nos déterminations et ce principe est toujours libre à l'égard des biens particuliers[2]. »

En quoi consiste essentiellement la liberté ? Il faut, d'abord, partir de ce principe que nous sommes faits pour Dieu et que nous sommes unis à lui ; que nous pouvons toujours penser au vrai bien ou à d'autres biens qu'à ceux auxquels nous pensons actuellement. Le deuxième principe est qu'il est en notre pouvoir de toujours suspendre notre consentement pour examiner si nous sommes en face du vrai bien. Le troisième est que nous pouvons retenir ou déterminer notre mouvement général vers le bien à l'endroit des biens particuliers. « La liberté n'est que l'âme en tant qu'elle n'est pas invinciblement portée vers les biens particuliers ou qui ne remplissent pas actuellement son désir naturel, car la force qu'a l'âme de suspendre son consentement à l'égard des faux biens se tire du mouvement naturel et invincible qu'elle a pour le bonheur, pour le vrai et solide bonheur[3]. »

Pour tout dire, la liberté, selon Malebranche, est la faculté de retenir ou de déterminer notre mouvement géné-

1. *Prémotion*, § XXIII.
2. *Prémotion*, § XII.
3. Recherche, II[e] Eclair.

ral vers le bien à l'endroit des biens particuliers ; c'est une puissance discriminative de notre volonté constante, invincible au bien infini ; c'est le pouvoir de dévier notre inclination fondamentale vers un bien spécial et de l'y arrêter ou de passer outre, tant que ce bien n'est pas le bien infini. C'est, en conséquence, la possibilité d'un assentiment non invinciblement déterminé à tel ou tel état, comme ce qu'il y a de meilleur pour nous. La liberté, c'est le consentement de notre jugement. Il entre donc dans l'acte libre un mouvement, une inclination générale, des sentiments, des idées et une puissance de fixer tous ces éléments dans une synthèse relativement indéterminée qui constitue l'acte libre.

II. — Preuves de la liberté.

Comment connaissons-nous l'existence de la liberté ? Pour Malebranche, tous les modes de la connaissance se réduisent à quatre [1] : la première consiste à connaître les choses par elles-mêmes ; la seconde, à les connaître par leurs idées, c'est-à-dire par quelque chose qui soit différent d'elles ; la troisième, à les connaître par conscience ou par sentiment intérieur ; enfin, la quatrième, à les connaître par conjecture.

On connaît les choses par elles-mêmes et sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit et, par là, se découvrir à lui. On connaît les choses par leurs idées, lorsqu'elles ne sont point intelligibles par elles-mêmes, soit parce qu'elles sont corporelles, soit parce qu'elles ne peuvent affecter

1. *Recherche,* III, 2. chap. VII.

l'esprit ou se découvrir à lui. On connaît par conscience toutes les choses qui ne sont pas distinguées d'elles-mêmes. Enfin, on connaît par conjecture les choses qui sont différentes d'elles-mêmes et de celles que l'on connaît en elles-mêmes et par des idées. Par exemple, c'est raisonner par conjecture de penser que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connaît [1].

Il n'y a que Dieu que l'on connaisse par lui-même, car, bien qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin, dans cette vie, c'est seulement par l'union que nous avons avec lui que nous sommes capables de connaître ce que nous connaissons. D'ailleurs, comment concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini et que l'être sans restriction, l'être immense, universel, puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini ? De plus la connaissance que l'on a de Dieu en cette vie est très imparfaite.

Bien différents sont les êtres particuliers. Ils sont représentés par l'être infini qui les renferme dans sa substance très intelligible. On dit d'eux qu'on les voit en Dieu. Est-ce à dire qu'on les voit tous en Dieu ? Non. On ne voit en Dieu que les choses dont on a des idées, car il y a des choses que l'on voit sans idées. C'est ainsi que nous connaissons les corps avec leur propriété par leurs idées, parce qu'ils ne sont pas intelligibles par eux-mêmes; dès lors, ils ne peuvent être vus que dans l'être qui les renferme d'une manière

1. *Recherche*, III, 2 chap. VII.

intelligible. Aussi la connaissance que nous en avons est très parfaite [1]. Sans les idées que nous voyons en Dieu, nous ne pouvons rien nous représenter hors de nous ; et grâce aux idées qui, vues en Dieu, sont, par cela même, radicalement distinctes de nos simples modifications, nous nous représentons avant tout l'étendue intelligible, archétype des corps.

Mais, il n'en est pas de l'âme comme des corps, nous ne la connaissons point par son idée, nous ne la voyons point en Dieu, nous ne la connaissons que par conscience et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite. Nous savons de notre âme seulement ce que nous sentons se passer en elle. Si nous n'avions jamais éprouvé de douleur, de chaleur, etc., nous ne pourrions savoir si notre âme en serait capable, parce que nous ne la connaissons pas par son idée. Toutefois, cette connaissance que nous avons de notre âme par conscience, pour imparfaite qu'elle est, n'est point fausse. D'ailleurs, Dieu l'a voulue ainsi imparfaite, parce que une connaissance semblable à celle du corps l'eût amenée à négliger le corps qu'elle anime, en la ravissant en la contemplation d'elle-même [2].

Que dire de notre connaissance des âmes des autres hommes et des pures intelligences ? Elle ne peut être que par conjectures [3], c'est-à dire que nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, ni par conscience. Mais nous conjecturons que les âmes des autres hommes sont de même espèce que les nôtres. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous admettons qu'ils le sentent : ainsi, j'aime le bien et le plaisir, je hais le mal et la douleur, je veux être heureux et je ne me trompe pas de croire que

1. *Recherche*, III, 2, chap. VI, VII.
2. *Méditations* IX, § 21.
3. *Recherche*, III, 2, chap. VII.

les hommes, les anges et les démons mêmes ont ces inclinations. Nous usons ainsi d'analogies et d'induction [1].

Et pour en venir à la liberté qui nous occupe, comment la connaissons-nous ? A l'aide des notions précédentes, il nous est facile de répondre. Assurément, nous n'avons pas l'idée de la liberté. En effet, la liberté est une propriété de l'âme. Pour avoir l'idée des propriétés, il faut avoir l'idée de leur substance. Or, nous l'avons vu, l'âme n'a pas une idée claire d'elle-même, ni de ses modifications, ni de ses rapports avec le corps, comment parviendrait-elle à avoir l'idée d'une de ses propriétés, fût-elle la liberté? Mais, va-t-on dire, au moins par conjecture on connaîtra la liberté, car on peut raisonner sur ce qui nous entoure et frappe notre attention ? Et la réponse ne saurait être douteuse : la liberté n'est pas en dehors de nous et cela suffit pour qu'elle ne puisse être objet d'induction.

Reste donc pour la liberté que la troisième manière d'être connue, par le sentiment intérieur, par la conscience. Il faut s'arrêter sur la connaissance par sentiment intérieur. La connaissance par sentiment s'oppose à la connaissance par idées. Le propre des idées, c'est de nous représenter des choses qui sont hors de nous. C'est ainsi que les corps sont connus, avec leur propriétés, par des idées. L'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est susceptible. Mais connaissons-nous notre âme par idées ? Si cela était, si nous pouvions apercevoir l'idée qui répond à notre âme, nous connaîtrions toutes les propriétés dont elle est capable. Or, il n'en est point ainsi. Il me faut une expérience directe pour savoir que je suis capable de telle ou telle modification. Je ne puis découvrir aucune de mes facultés. Il n'y a pas en

1. *Recherche*, III, 2, chap. VII.

moi d'idée de la nature des êtres spirituels ; la substance pensante est en moi inintelligible par elle-même ou en elle-même. « Je ne puis, quelque effort que je fasse, connaître que l'âme soit capable de douleur, ni d'aucun autre sentiment, en contemplant son idée prétendue. Je ne sais d'elle que ce que le sentiment intérieur et confus m'en apprend sensiblement et non point intelligiblement. Je suis convaincu enfin que je ne suis que ténèbres à moi-même, que ma substance par elle-même m'est inintelligible, et que je ne saurai jamais ce que je suis, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de me manifester l'archétype sur lequel j'ai été formé [1]. »

Si nous avions une idée claire de notre âme, l'existence distincte de l'âme résulterait d'une vue simple et immédiate, nous connaîtrions les facultés qu'il y a au fond de nous-mêmes, nous saurions ce que nous valons. Or, des hommes qui ne confondent pas un carré et un cercle confondent avec le corps l'âme qui en est cependant plus distincte qu'un carré ne l'est d'un cercle : ils n'ont pas une vue simple et immédiate de ce qu'est l'âme.

Ainsi, nous n'avons pas de l'âme une connaissance aussi distincte que celle que nous avons de la nature des corps. « Evidemment, s'il s'agit simplement de l'existence, on peut dire que la connaissance de l'âme est plus aisée que celle du corps, mais ce n'est qu'une connaissance rationnelle. Car il n'y a pas d'idée de l'âme, d'où nous puissions déduire les propriétés de l'âme et les rapports que soutiennent entre elles ses différentes modifications [2]. » Toutefois, est-ce à dire que, sans déduire les propriétés de l'âme, il ne nous est pas possible de connaître assez ses attributs pour conclure

1. *Réponse au livre des Vraies et des Fausses Idées*, chap. XXII.
2. V. Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, p. 151.

à l'existence de l'âme elle-même ? Ce n'est pas douteux. « Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, dit Malebranche, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions et c'est pour cela que Dieu ne nous la fait point connaître par son idée, comme il nous fait connaître les corps [1]. »

Quelque imparfaite [2] que soit pourtant la connaissance que nous avons de notre âme, elle n'est point fausse, si elle se contente de s'avouer telle qu'elle est en nous, informant des modifications qui nous surviennent, sans aller jusqu'à vouloir rendre raison de ce qu'elle nous révèle. Nous ne nous trompons pas, lorsque nous nous considérons comme affectés de telle ou telle sensation, même si nous nous trompons en rapportant cette sensation à des objets extérieurs. De même, nous ne saurions nous tromper, lorsque sur l'affirmation de notre conscience, nous nous reconnaissons la liberté.

Et en effet, nous nous sentons libres intuitivement, nous avons un sentiment vif que, lorsqu'un bien particulier nous est présenté, nous ne sommes jamais portés invinciblement à y consentir. Si nous nous y abandonnons, alors nous sommes troublés et inquiets. « Lorsqu'un bien particulier nous est présenté, nous avons le sentiment intérieur de notre liberté à son égard, comme nous en avons de notre plaisir et de notre douleur, lorsque nous en sentons. Nous sommes même convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence, car c'est le même sentiment intérieur que nous avons de nos pensées

1. *Recherche*, III, 2, chap. VII.
2. *Ibidem*.

qui nous apprend qui nous sommes [1]. » Nous ne devons pas douter de ce qui nous est donné par le sentiment intérieur, car il n'en est pas de lui comme de nos sens extérieurs qui nous trompent toujours en quelque chose, lorsque nous acceptons leurs rapports sans contrôle.

Si l'on objecte à Malebranche que nous ne connaissons la liberté que par un sentiment intérieur, que nous n'en avons, par conséquent, point d'idée claire et que, dès lors, nous pouvons mettre en doute son existence, selon les principes mêmes de sa philosophie, il répondra : « Si dans le temps que nous sentons notre liberté à l'égard d'un bien particulier, nous devons douter que nous soyons libres, à cause que nous n'avons point d'idée claire de notre liberté, il faudra aussi douter de notre douleur et de notre existence dans le temps, même que nous sommes malheureux, puisque nous n'avons point d'idée claire ni de notre âme ni de notre douleur, mais seulement sentiment intérieur. Je ne me trompe point de croire que je vois, lorsque je vois, que j'entends, lorsque j'entends, que je souffre, lorsque je souffre... Notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais [2]. »

Et le témoignage de notre sentiment intérieur a une valeur qui s'impose, non seulement pour les objets qu'il perçoit directement, mais encore pour l'interprétation des rapports présentés par nos sens extérieurs. Par ceux-ci, je vois les couleurs sur la surface des corps, j'entends le son dans l'air. Toutefois, c'est uniquement par sentiment intérieur que j'ai la certitude de voir de la couleur, d'entendre un son. Et je ne me trompe pas de croire que je vois, lorsque je vois, que j'entends, lorsque j'entends, pourvu que

1. *Recherche*, 1er Eclair.
2. *Ibidem*.

j'en demeure là. Considérées du point de vue de la conscience ou sentiment intérieur, « toutes les choses que nous nous voyons immédiatement sont toujours telles que nous les voyons [1] ». « L'erreur n'est donc pas dans la sensation. Elle n'est pas non plus dans le jugement naturel qui accompagne la sensation. Elle est dans le second jugement, libre celui-là, par lequel l'âme projette hors d'elle-même ses propres sensation [2]. »

Et ajoute Malebranche, « ayant sentiment intérieur de notre liberté dans le temps qu'un bien particulier se présente à notre esprit, nous ne devons point douter que nous ne soyons libres à l'égard de ce bien. Cependant, comme l'on n'a pas toujours ce sentiment intérieur et qu'on ne consulte quelquefois que ce qui nous en reste dans la mémoire d'une manière fort confuse, on peut, en pensant à des raisons abstraites qui nous empêchent de nous sentir nous-mêmes, se persuader qu'il n'est pas possible que l'homme soit libre [3]. » Mais c'est à tort, car après ce moment d'inconscience, nous retrouvons notre maîtrise sur nous-mêmes, « nous sentons nous-mêmes » et le sentiment net et évident de notre liberté reparaît. Rien d'étonnant à cet état successif de notre vie psychologique qui ne change rien à notre être ; rien d'étonnant non plus à ce que nous nous abandonnions à ce « penchant à subordonner notre expérience intérieure aux règles de l'entendement [4] ». Inutile et inopérant abandon, d'ailleurs, puisque on ne saurait donner de raisons à soi-même, pas plus qu'aux autres, sur la liberté ; puisque nous ne connaissons pas la nature de l'âme par une idée et que nous ne pouvons définir son acti-

1. *Recherche*, I, chap. XIV, 3.
2. L. Bridel, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, p. 16.
3. *Recherche*, 1er Eclair.
4. J. Nabert, *L'expérience de la liberté*, p. 172.

vité, son pouvoir de produire les actes par lesquels elle acquiesce ou n'acquiesce pas aux motifs qui la sollicitent.

Puis, il faut bien le dire aussi, quoiqu'on ait le sentiment intérieur de sa liberté ou, ce qui revient au même, le pouvoir de suspendre son consentement jusqu'à plus ample examen, il arrive que l'âme se lasse dans cet examen [1], par conséquent est prête à s'abandonner elle-même, toute disposée à abdiquer ses droits et à se faire esclave ; or, toute lassée qu'elle est, toute abattue qu'elle devient, elle n'en garde pas moins le sentiment et le pouvoir de suspendre son consentement. N'est-ce pas être libre ?

De même, dans les moments de crises, c'est-à-dire, « quand l'âme a quelque sujet de craindre de se rendre malheureuse, en suivant sa passion, le sentiment intérieur lui apprend qu'elle a un vrai pouvoir, non peut-être de le vaincre actuellement, mais de suspendre son consentement et de différer l'exécution de ce que sa passion lui inspire. Reconnaissons-le, si cette suspension a l'heureux effet de « ralentir [2] » la passion et permet à la raison de ramener l'ordre, c'est donc qu'on est libre. Enfin, dans le cas où le sentiment de la liberté peut disparaître, à l'heure du déchaînement des passions, par exemple, le raisonnement nous assure encore de diverses manières de l'existence de la liberté. Dieu, en effet, attire nos âmes vers lui et en même temps il les meut vers les biens particuliers. « Si cette impression qu'il nous donne vers les biens particuliers était invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller jusqu'à Dieu, quoiqu'il ne nous accorde du mouvement que pour lui, et nous serions nécessités de nous arrêter aux biens particuliers, quoique Dieu, l'ordre et la raison nous le défendent [3]. »

1. *Prémotion*, § X, p. 386.
2. *Recherche*, 1er Eclair.
3. *Ibidem*.

Ainsi le principe de notre liberté, c'est qu'étant faits pour Dieu et unis à lui, nous pouvons toujours penser au vrai bien ou à d'autres biens qu'à ceux auxquels nous pensons actuellement ; c'est que nous pouvons toujours suspendre notre consentement et sérieusement examiner si le bien dont nous jouissons est ou n'est pas le vrai bien [1].

Prouvée par le sentiment intérieur, admise par la raison, la liberté peut encore être établie par les conséquences funestes qu'entraînerait son absence. Et en effet, si l'impression que Dieu nous donne pour les biens particuliers était invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller jusqu'à Dieu, en dépit de l'évidence qui nous assure que Dieu ne peut nous donner de mouvement qui ne tende vers lui ; contraints de nous arrêter aux biens particuliers, nous ne pêcherions pas par notre faute. Telle serait la première conséquence de la disparition de la liberté, mais il en est d'autres. Si « Dieu produisait nos actions et nos déterminations comme des êtres que nous ne pouvons pas créer, il serait l'auteur du péché, car le péché ne consiste pas dans les motifs physiques, dans les mouvements prévenants de la concupiscence. Il ne consiste pas dans la révolte du corps, juste punition de la révolte et de la désobéissance d'Adam, mais il consiste formellement dans le consentement qu'on y donne [2] ».

Il importe donc que l'homme soit libre, pour que Dieu ne soit pas responsable du péché. Et en fait, quand l'homme ne pèche pas, il collabore librement avec Dieu. De plus, si la liberté n'existe pas, on ne saurait parler de mérite ni de démérite, car la condition nécessaire et indispensable de tout acte moral, c'est que l'agent puisse poser son acte sans entraves d'aucune sorte. Un défaut de consentement

1. *Recherche*, 1er Eclair.: L'acte de consentement est ce que l'on sent en soi-même, quand on consent. Je n'en sais pas davantage. »
2. *Prémotion*, § X.

le vicie à la racine et il ne cesse d'être imputable à cet agent. C'est là une notion élémentaire qu'affirme le simple bon sens. Serait-on plus en droit de parler de peines ou de récompenses ? On ne châtie pas, ni on ne récompense qui n'est pas responsable et on n'est responsable que si on est libre. Malebranche n'insiste pas, tant la vérité éclate aux yeux [1].

Mais ce qui est plus grave encore, c'est que sans liberté, il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions, autrement dit, le caractère moral de l'action disparaît pour faire place à quelque chose qui n'est ni moral ni immoral, sorte de genre neutre qui pourrait s'appeler amoral. Or, pour un esprit épris d'ordre, de légalité, de justice tel que Malebranche, n'est-ce pas là le comble du désordre ? Et il reprend « de sorte que la religion serait une illusion et un fantôme ». Morale, religion, tout se tient ; saper à la base l'une, c'est, par là même, détruire l'autre. La religion enseigne la liberté, or, la religion est vraie ; si elle est vraie, vraie doit-être aussi la liberté qui fait, pour ainsi dire, partie du patrimoine de la religion. Oui, « l'homme veut et se détermine lui-même ». Et Malebranche insiste et en quels termes : « Il faut qu'un théologien ait en vue les dogmes décidés ; que, convaincu de la faiblesse de l'esprit humain, il s'arrête tout court, pour peu qu'il appréhende de choquer quelques-uns de ces dogmes et surtout, lorsque c'est un dogme aussi essentiel que celui de la liberté. » Peut-on être plus expressif pour affirmer la liberté : dogme essentiel qui ne saurait être l'objet d'une contestation ? Et l'auteur poursuit sa pensée : « Car la liberté [2] détruite rendrait Dieu auteur du péché, injuste, cruel ; en un mot, cette hérésie renverserait

1. Ces preuves de la liberté sont traditionnelles chez les théologiens « p[illegible]. Saint Thomas, *Summa théol.*, I, ad Resp. De Malo, 6, ad Resp.
2. *Prémotion*, § VIII.

toute religion et toute morale. » Et comme si ce n'était pas assez terrible, il complète l'expression de son horreur en ajoutant : « Le doute seul de cet article jetterait les esprits dans un embarras ou dans un libertinage affreux [1], c'est-à-dire un trouble tel que la conscience ne sait plus que décider et un dévergondage tel qu'il n'y a plus de freins aux excès des mœurs dissolues. » Et ailleurs on lit : « On voit assez que cette erreur détruit de fond en comble toutes sortes de religions et de morales, la justice de Dieu et celle des hommes : preuve incontestable que nous sommes libres. »

Enfin, s'il est un principe clairement établi et absolument incontestable dans la doctrine du grand oratorien, c'est sans aucun doute que Dieu ne peut avoir d'autre fin que celle de tout ordonner pour sa gloire. Or, n'est-il pas plus glorieux pour lui qu'il obtienne l'obéissance d'êtres dont le jugement est libre, dussent ces êtres s'écarter parfois du droit chemin dans l'abus de leur liberté, que d'exiger la soumission d'âmes serves livrées au mécanisme, cette soumission fût-elle totale et sans respriction ? Il y a lieu, d'ailleurs, de remarquer qu'il est plus difficile pour Dieu et partant, aussi plus glorieux d'exécuter sûrement ses desseins par des causes libres, que par des causes nécessitées par des impressions invincibles.

Des adversaires se présentent avec leurs objections auxquels il faut répondre : « Comment [2] Dieu peut-il découvrir les suites des actions qui ne tirent point leur infaillibilité de ses décrets absolus ? » Comment mettre d'accord la prescience de Dieu avec l'existence des futurs contingents ? Sur ces points délicats, Malebranche ne craint pas

1. *Prémotion*, § VIII.
2. *Traité N. et G.*, III, art. XXXVIII.

d'affirmer son embarras à « donner des solutions claires et évidentes ». La raison en est peut-être que « ces objections sont elles-mêmes remplies d'obscurités et de ténèbres, fondées qu'elles sont sur notre ignorance des propriétés de l'âme ». Mais ce qu'il n'a aucune peine à reconnaître, d'autre part, c'est qu'il ne convient pas d'établir la métaphysique aux dépens de la morale [1], d'assurer comme des vérités incontestables des opinions contraires au sentiment intérieur que chacun a de soi-même [2].

Toutefois, il est une autre objection, plus forte en apparence, du moins, qui s'oppose plus directement à l'existence même de la liberté, c'est celle de la création continuée. « Je crois, dit-il, qu'il est certain que la conservation n'est qu'une création continuée, puisque ce n'est que la même volonté de Dieu qui continue de vouloir ce qu'il a voulu [3]. » L'instant de la création, en effet, ne passe jamais. Il ne faut pas juger de l'œuvre de Dieu comme de l'œuvre de l'homme, qui subsiste indépendamment de son auteur, comme la maison qui demeure, même lorsque l'architecte est mort. Car le monde étant tiré du néant et ne contenant aucune vertu qui lui permette de subsister par lui-même, après avoir été créé, ne pourrait que retomber dans le néant, si Dieu cessait de vouloir qu'il existe. Dans un monde ainsi constitué, que reste-t-il pour la liberté, surtout si l'on admet que nous-mêmes, qui nous croyons à l'abri

1. *Traité N. et G.*, art. XXXVIII.
2. « p. » Voici son opinion au sujet de la prédestination : « Il est permis de soutenir que Dieu ne nous a prédestinés à la gloire que parce qu'il a prévu que nous le mériterions par sa grâce Et toute cette dispute se réduit à savoir si Dieu veutsauver tels et tels et leur donner pour cela telles et telles grâces, ou si Dieu veut premièrement donner sa grâce à tels et tels et sauver ceux qu'il prévoit en faire bon usage. Ainsi cette question arbitraire ne consiste que dans l'ordre que chacun peut mettre, comme il le juge plus raisonnable entre les décrets divins. Or l'Eglise n'a rien défini sur cela. » (2e *Lettre contre a défense de M. Arnauld* p. 196.)
3. *Recherche*, 1er Eclair. Cf. Descartes, *Principes de Philosophie*, II art. 36, 37.

de toute influence, nous vivons dans la dépendance de Dieu ?

Ainsi, « quand nous parlons ou marchons, quand nous pensons et voulons, Dieu nous fait tels que nous sommes, il nous crée parlants, marchants, pensants, voulants [1] ». Si un homme aperçoit et goûte un objet, Dieu le crée apercevant et goûtant cet objet ; et s'il consent au mouvement qui s'excite en lui, s'il se repose dans cet objet, Dieu le crée se reposant et s'arrêtant à cet objet. Dieu le fait tel qu'il est dans ce moment, « il crée en lui son consentement, auquel il n'a pas plus de part que les corps au mouvement qui les transporte [2]. »

Et la réponse est que, si Dieu nous crée parlants, marchants, pensants, voulants, on ne peut pas dire qu'il nous fait consentants en tant que consentants, ou en tant que nous reposant dans un bien particulier vrai ou apparent. Il nous crée seulement sans cesse, pouvant nous arrêter à tel ou tel bien. Il y aurait contradiction à ce que Dieu, qui nous crée sans cesse voulant être heureux, qui nous pousse ainsi sans cesse vers le bien en général, nous arrêtât forcément dans un bien particulier. L'erreur de l'objection vient de ce que l'on confond le consentement avec les modalités qui modifient réellement l'âme en mettant en elle quelque changement. C'est de ces modalités que Dieu est évidemment la cause, mais non pas du consentement. En d'autres termes, le consentement n'étant pas une moda-

1. *Recherche*, 1er *Eclair*.

2. *Traité de Morale*, chap. III, XV. Renouvier fait remarquer au sujet de la réponse de Malebranche : « Pour que cette réponse fût acceptable, il faudrait de deux choses l'une, ou que l'acte soit de consentement soit de suspension à l'égard d'un bien particulier, représenté et senti, fût attribuable à une volonté pure et indifférente, afin de se séparer du jugement, et du désir concomitants dont Dieu est dit être la cause unique ; ou, si ce n'est cela, qu'on pût dire que cet acte n'est rien de réel, afin de se dispenser de le rapporter à Dieu. » (Renouvier les Labyrinthes de la Métaphysique, *Critique Phil.*, VIII, année, n° 38, 43 et 47.)

lité, ne comporte pas qu'on y applique la doctrine de la création directe. Nous sommes prédéterminés physiquement, non moralement.

Resterait encore une autre difficulté par rapport à la liberté signalée par les disciples de Cousin : la théorie des causes occasionnelles incline Malebranche vers le spinosisme. « Dieu fait tout ce que l'homme croit faire [1]. » Toute causalité est enlevée à la créature pour la réserver tout entière au créateur ; dès lors, où trouver place pour la liberté humaine ? Puis, pour ne pas diminuer Dieu, Malebranche absorbe le monde en lui et il aboutit ainsi au panthéisme.

M. Pillon établit la faiblesse de ce raisonnement. Pour Malebranche, dit-il, la perfection divine consiste à gouverner le monde par des lois générales [2] ; pour saint Thomas, « l'opération de Dieu dans les choses ne saurait empêcher les choses elles-mêmes d'avoir une opération propre », Dieu a communiqué aux créatures la dignité qui, elle aussi, fait des causes proprement dites [3]. Ce sont là deux conceptions de la cause qui s'affrontent et qui sont diamétralement opposées. On ne saurait condamner l'une au profit de l'autre. Là est l'erreur des disciples de Cousin, restés fidèles à la cause substance, principe d'action et créatrice, comme ils le sont à la doctrine des facultés puissances. Cela ne prouve rien contre Malebranche, précurseur des Modernes, avec la loi prenant la place de la cause.

Plus près de nous, on ne s'est pas privé non plus d'essayer de mettre Malebranche en contradiction avec lui-même sur le problème délicat de la liberté. Les uns disent :

1. *Traité de Morale*, II, II, 16.
2. *Année philosophique* 1894, cité par R. Thamin. Le traité de Morale de Malebranche, *R. de Métaph. et de Morale*, 1926.
3. *Summa Theo.* I Pars 9, CV art. V et q. XXII, art. III.

« Malebranche était entraîné au fatalisme, à la fois par les principes cartésiens et par le caractère panthéistique de la philosophie scolastique... La foi chrétienne le retient et lui inspire, pour s'éloigner de l'abîme, un effort qui n'est nulle part plus remarquable que dans sa théorie du libre arbitre... Mais c'est une tâche impossible d'expliquer comment l'homme est quelque chose et fait quelque chose, alors que Dieu est tout et fait tout dans le monde et dans l'homme [1]. »

D'autres écrivent : « Par malheur cette théorie de la liberté morale ne cadre pas avec la métaphysique de Malebranche [2] », ou encore avec plus de réserve : sans doute, « il ne nie pas absolument la liberté, mais il pose des principes qui mènent directement et nécessairement à détruire toute volonté, tout libre arbitre [3] ». Et l'on en vient à déclarer que la liberté est un principe de mal. « Dieu sera-t-il la cause véritable de tous nos actes ? Non, car étant parfaitement bon, il ne peut être l'auteur du mal et du péché. Il faut en revenir à reconnaître à l'homme une certaine initiative, un certain pouvoir d'agir en dehors de l'impulsion de Dieu et contre cette impulsion, mais cette liberté de nous soustraire à l'action bienfaisante de Dieu ne peut être qu'un principe de péché [4]. » Et ce qui est plus grave, c'est que Malebranche lui-même semble comme témoigner par ses propres aveux en faveur de ces critiques : « Dieu, dit-il, nous porte invinciblement à aimer le bien, mais il ne nous porte pas invinciblement à aimer les biens particuliers... Le pouvoir que nous avons d'aimer différents biens est un pouvoir misérable, le pouvoir de pécher [5]. » Et ailleurs :

1. Renouvier, *Critique philosophique*, 27 novembre 1879, p. 267.
2. Joyau, *Théorie de la grâce et la liberté morale de l'homme*, p. 123.
3. Blampignon, *Etude sur Malebranche*, IIe partie, VL, 17.
4. Joyau, *Ibidem*, p. 124.
5. *Méditations*, VI, § 17.

« les consentements qui ne sont qu'erreur et péché sont uniquement de toi, car les consentements qui tendent au bien ne sont pas tant des consentements que des mouvements qui continuent et que tu ne dissipes pas. » Et la prière qui suit ne fait que compléter la pensée : « Sauveur des pécheurs, venez me délivrer de cette fatale liberté que j'ai de mal faire, de la servitude du péché, de ce pouvoir que je n'ai que trop d'abuser du mouvement que Dieu ne me donne que pour m'élever jusqu'à lui [1]. »

A vrai dire, certaines phrases prises isolément ne sont pas sans paraître donner raison aux contradicteurs de Malebranche. Mais, à lire le contexte, souvent on arrive à une interprétation qui n'a plus rien de décevant. On reconnaît, alors, que le brillant esprit qu'était le grand oratorien a été entraîné, non seulement par un certain tour de pensée, mais parfois aussi par l'agencement même de la phrase. L'idée glisse, sans s'en apercevoir, vers une exagération et, comme d'ordinaire, le débat a lieu entre le Créateur et la créature, la lutte n'est pas égale ; cette dernière se trouve toujours à la fin accablée par la grandeur de Dieu ou même succombe sous le poids de sa propre faiblesse ou de son impuissance [2].

Mais d'abord, ce n'est pas, d'après Malebranche, la liberté qui est le principe du péché, c'est la tendance au mal que nous portons tous en nous, la concupiscence. Or, il appartient précisément à la grâce d'en contre-balancer et finalement d'en détruire ou du moins d'en atténuer et d'en empêcher les effets malheureux. On peut dire d'une certaine façon que la liberté sera le résultat de cette victoire dans 'ordre moral : *veritas liberabit vos*. Puis, dans la

1. *Méditations*, VI, § 22.
2. M. Thamin écrit : « A bien des égards, la pensée (de Malebranche) est une pensée janséniste. » (*Revue de Métap. et de Morale*, janvier 1916.)

prière précitée, Malebranche demande à être délivré, non de la liberté, la vraie liberté, ce qui serait contradictoire, mais de cette liberté bien déterminée, celle qui est fatale, celle qui consiste à mal faire. Et d'autre part, si l'on rapproche certains autres textes du texte incriminé, on reconnaît qu'il faut interpréter la pensée de l'auteur dans un sens moins pessimiste. Tel par exemple le passage qui scandalisait tant Fénelon : « L'homme ne mérite qu'autant qu'il avance librement et par lui-même vers le vrai bien [1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que nous avons la liberté pour mériter ? Et ailleurs ne lit-on pas : Comme la concupiscence n'a point entièrement détruit la liberté de l'homme, la grâce de Jésus-Christ, quelque efficace qu'elle soit, n'est point absolument invincible [2]. » La liberté, principe de bien, opposée à la concupiscence, principe du mal, subsiste en nous.

La liberté existe donc et elle est en premier lieu et essentiellement le pouvoir de se tourner vers les biens particuliers et de s'y arrêter, mais c'est encore par corrélation le pouvoir de s'empêcher d'aimer ces mêmes biens particuliers, si on s'y sent entraîné ; pouvoir également de s'en détourner ou de cesser de les goûter, s'ils ne nous satisfont pas ou nous lassent ; ou même simplement, pouvoir de passer outre, s'ils s'offrent à nous, car on a toujours du mouvement pour aller plus loin. A vrai dire, ces libertés ou ces pouvoirs ne sont pas sans valeur, si réduits qu'ils soient, ils sont et restent pour qui les possède des avanta-

1. « Lorsqu'on s'abandonne à son mouvement et qu'on avance, pour ainsi dire, plus qu'elle ne nous pousse invinciblement. » (*Traité N. et G*, III, art. XXXIII.)

« Mais voici quelque chose de bien plus étonnant, c'est que, selon l'auteur on ne mérite qu'autant qu'on surpasse par un bon vouloir la grâce médicinale de Jésus-Christ. » (Fénelon, *Réfutation du P. Malebranche,* chap. XXXIV, p. 152. 153)

2. *Traité N. et G.*, III, art. XXIII.

ges : tous les biens particuliers ne sont pas faux, quoiqu'ils soient tous inférieurs au souverain bien. Il en est de ces avantages comme de tant d'autres choses, pour les apprécier à leur juste valeur, il faut en avoir été dépouillé. Aussi peut-on dire que la liberté accordée à l'homme, ainsi comprise, n'est pas sans être un privilège. Et pourtant, il faut l'avouer, elle mérite le qualificatif de « misérable pouvoir », dont la gratifie Malebranbre, pouvoir de grand seigneur dépossédé. En définitive, elle est d'abord le pouvoir de s'attacher à des biens inférieurs — un bien terrestre qu'est-il par rapport à Dieu, le bien infini? — pouvoir aussi de rechercher ce qui paraît bien et n'est que trop souvent mal ; puis, pouvoir de se passionner pour ces biens, d'y mettre son affection, d'oublier le vrai bien, pouvoir, par là même, de pécher. Et de la sorte, replacé dans son vrai cadre le cri d'angoisse de Malebranche n'étonne plus, misérable pouvoir. Il fait penser à celui de saint Paul s'écriant : « Infortuné homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort [1] ? » Mais, de même que l'Apôtre faisait succéder au cri de détresse l'appel confiant : « Qui donc me séparera de la charité du Christ [2] ? » Malebranche, à son tour, s'écrie : « Sauveur des péchés, venez me délivrer [3] » et l'espérance revient, car non sans raison, il entrevoit une liberté supérieure réservée à qui la cherche.

Et en effet, nous l'avons constaté, nous pouvons aimer les biens particuliers, nous y arrêter. Malebranche définit la liberté en ces termes, et avec une insistance telle, qu'on serait tenté de s'en tenir à cet aspect de la liberté ; aspect, il faut le dire, trop restreint, trop réduit, et cela, sans en

1. *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus* ? (Rom. VII. 24.)
2. *Rom.*, VIII.
3. *Méditations*, VI, § 22.

envisager un autre. Or, on ne serait qu'à demi dans le vrai. L'homme est fait pour aimer le bien absolu, il doit l'aimer, il peut l'aimer et il le peut par un libre choix de sa volonté. Et on s'étonnera peut-être qu'on parle de libre choix de la volonté pour exprimer l'attitude de l'âme humaine en face du souverain bien. L'âme est-elle encore capable de choisir ? Est-il possible de rester inerte, quand on est attiré invinciblement, ou d'être sans élan, quand on est poussé irrésistiblement ? Le bien absolu est toujours ce vers quoi on va nécessairement. Le choix, quand il s'agit de ce bien, est fixé d'avance. La décision est prise avant même toute délibération.

Il faut l'affirmer pourtant, l'homme en s'attachant au souverain bien reste libre d'une liberté entière, complète, féconde, généreuse, c'est la vraie liberté, *servire regnare est*. Cette liberté s'exerce dans l'amour, dans le don de soi volontaire, sans arrière-pensée, sans trouble, sans inquiétude, c'est la liberté des bienheureux au ciel : ils sont libres de contempler Dieu et ils ne peuvent pas ne pas le contempler. Leur joie est faite précisément de cet harmonieux mélange de liberté et de nécessité. De même, l'âme va au bien parfait, sans que rien ne lui soit imposé du dehors, mais par la raison qu'elle trouve en elle-même de se décider, en vertu d'une sorte d'élection intime qu'elle se donne à elle-même. Et en se soumettant ainsi au bien, non seulement elle s'anoblit, se grandit, parce que le bien de sa nature communique toujours quelque chose de lui-même, mais par-dessus tout, elle s'affranchit ou plutôt elle garde sans restriction ni diminution toute sa liberté. Comme l' a dit très justement M. Gouhier, « parmi les objets de l'amour, les uns exigent que l'esprit abdique toute réflexion et se porte vers eux en aveugle : les biens des sens par exemple. Les autres, au contraire, l'attirent par leur clarté et demandent qu'on s'avance vers

eux les yeux grands ouverts : la lumière a ce privilège de solliciter notre consentement sans détruire notre liberté [1] ». Si, en effet, être libre, c'est essentiellement se décider par soi et avoir en soi-même l'initiative de sa décision, où est-on plus libre qu'en acquiesçant au bien absolu, puisque c'est en pleine lumière que l'on consent ?

III. — Structure de l'acte libre.

Comment s'explique la liberté ? Quels en sont les principes originels ? Elle n'est pas un bloc dont il serait impossible de retrouver les différentes parties. En l'examinant d'un peu près et avec attention, on retrouve le processus selon lequel elle est formée. Le chapitre premier de la *Recherche de la Vérité* débute par un exposé de la nature et des propriétés de l'entendement et de la volonté [2]. Bien que substance simple, indivisible et sans aucune composition de parties, notre âme d'ordinaire est divisée en deux facultés, savoir l'entendement et la volonté. Mais il y a lieu, dit l'auteur, de s'attacher à élucider le sens contenu dans ces deux termes.

Il faut noter d'abord que, dans la majeure partie des ouvrages de Malebranche, le mot de faculté est proscrit aussi sévèrement que ceux de qualités occultes, de formes et de vertus, comme entaché de pouvoirs mystérieux. Sur ce point comme sur d'autres, d'ailleurs, il est moderne. Cependant, quand il s'agit d'expliquer le développement de nos connaissances, la formation de notre volonté, ce mot de

1. *La philosophie de Malebranche*, p. 91.
2 *Recherche*, I, chap. II.

faculté revient assez souvent sous la plume du philosophe. Est-ce seulement pour la commodité du langage et par conformité à la manière commune de parler ? Ne serait-ce pas plutôt par une sorte de respect pour ce qu'il reconnaît subsister de mystérieux dans la nature de notre âme ? N'a-t-il pas écrit ces lignes révélatrices de sa pensée : « On ne sait pas en quoi consistent les dispositions de l'âme qui la rendent plus prompte à agir et à se représenter les objets. On ne peut même pas concevoir en quoi de telles dispositions pourraient consister. Je dis plus, on peut par la raison s'assurer positivement si l'âme seule séparée du corps ou considérée sans rapport au corps, est capable d'habitudes et de mémoire. On voit sans peine en quoi consiste la facilité que les esprits animaux ont à se répandre dans les nerfs dans lesquels ils ont déjà coulé plusieurs fois ; ou pour le moins, on découvre sans peine que les tuyaux des nerfs s'élargissant et leurs fibres se courbant d'une certaine façon, les esprits peuvent aisément s'y insinuer [1]. »

« Mais, que peut-on concevoir qui soit capable d'augmenter la facilité de l'âme pour agir ou pour penser ? J'ai beau me consulter pour découvrir ces dispositions, je ne me réponds rien. Je ne puis m'éclairer sur cela, quoique j'aie un sentiment très vif de cette facilité avec laquelle il s'excite en moi certaines pensées. Et si je n'avais de bonnes raisons qui me portent à croire que j'ai en effet de telles dispositions, bien que je ne les connaisse point en moi, je jugerais en ne consultant que le sentiment intérieur, qu'il n'y a point en mon âme ni d'habitudes, ni de mémoires spirituelles. Mais enfin, puisqu'on hésite sur cela, c'est une marque certaine qu'on n'est pas si éclairé qu'on le dit [2]. »

En tous cas, Malebranche n'hésite pas à admettre que

1. *Recherche*, 11e Eclair.
2. *Ibidem*.

l'âme est volonté et entendement [1], distinction juste, mais à laquelle il convient de donner son vrai sens en expliquant ce que sont ces deux facultés, par une comparaison avec les propriétés de la matière. La matière ou l'étendue contient en elle deux propriétés : l'une qui consiste dans la possibilité de recevoir différentes figures, l'autre qui est constituée par la capacité d'être mue. De même, l'esprit de l'homme contient deux facultés : l'une qui le met à même de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses et cette aptitude s'appelle l'entendement ; l'autre qui le met à même de recevoir plusieurs inclinations ou de vouloir différentes choses et cette autre aptitude nous l'appelons volonté.

Mais l'étendue [2] est apte à recevoir deux sortes de figures : les unes sont purement extérieures, comme est la rondeur dans un morceau de cire, ce sont de simples figures ; les autres sont intérieures, ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties dont la cire est composée, ce sont des configurations. Ainsi, les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes : les premières superficielles à l'âme, ce sont les perceptions pures ; les secondes la pénètrent plus ou moins profondément, par exemple, le plaisir et la douleur.

Dans le corps, la faculté de recevoir différentes figures est passive ; dans l'esprit aussi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications est passive, et ainsi

1. *Recherche*, I, chap. I[er].
2. J. Wehrle (v. Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, préface, p. XXIV.) fait remarquer que Malebranche met un véritable acharnement à assimiler les deux facultés de l'âme, l'entendement et la volonté, aux deux propriétés passives de la matière conçue à la façon de Descartes. La capacité où se trouve la matière cartésienne de recevoir des figures, voilà le symbole de l'entendement. Et la capacité où se trouve la matière cartésienne d'être mue par une puissance étrangère, voilà le symbole de la volonté. Or transportées dans l'ordre spirituel, ces deux capacités correspondent manifestement à deux incapacités, assimilation contre laquelle protestent énergiquement les résistances spontanées du bon sens.

dans l'esprit, la faculté de recevoir différentes idées est complètement passive [1]. C'est l'entendement.

L'autre propriété qu'a la matière consiste en ce qu'elle est capable de recevoir plusieurs mouvements et l'autre faculté qu'a l'âme, en ce qu'elle est capable de recevoir plusieurs inclinations et c'est la volonté. Or, de même que Dieu est la cause universelle de tous les mouvements qui se trouvent dans la matière, lui aussi est la cause générale de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans tous les esprits. Et comme les mouvements se font en lignes droites, s'ils ne rencontrent des causes étrangères qui en modifient la direction, ainsi, toutes les inclinations qui nous viennent de Dieu sont droites, elles ne tendent qu'à la possession de la vérité et du bien, si rien ne vient modifier l'ordre de la nature en l'orientant vers un but différent. Mais là apparaît une divergence. La matière n'a pas de force pour arrêter son mouvement ou pour le détourner, tandis que la volonté, qui est le mouvement qui nous porte vers le bien en général, est libre de détourner ce mouvement vers des objets particuliers.

En général, la fonction de l'entendement est d'apercevoir ou de connaître. C'est lui qui aperçoit les objets par les idées qu'il en a, car « c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente ». C'est lui encore qui aperçoit les modifications de l'âme ou qui le sent, « car c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle douleur que d'apercevoir ou de sentir la douleur d'autre manière qu'en la percevant [2] ».

Tel est l'entendement. Mais l'esprit de l'homme contient encore une autre faculté : la volonté. Elle est la faculté de recevoir des inclinations, elle est le mouvement naturel qui

1. *Recherche*, I, chap. I[er].
1. *Ibidem*.

nous porte constamment et invinciblement vers le bien. Nous ne sommes pas libres d'aimer ou de ne pas aimer le bien en général, pas plus que nous ne sommes libres de désirer ou de ne pas désirer d'être heureux. Toutefois, ce qui caractérise surtout la volonté, c'est qu'elle est active, elle est l'action de l'âme. Et ce mouvement de la volonté nous porte, d'abord, vers le bien en général qui est Dieu, ensuite, à la conservation de notre être propre et à la conservation des autres êtres. Nous avons donc ainsi trois sortes d'inclinations primitives : l'une pour le bien en général, laquelle est le principe de toute notre activité, la seconde pour la conservation de notre être et la troisième pour les autres créatures. Mais, au fond, l'unique objet de l'amour, c'est Dieu même, car lui seul est aimable par soi, le reste ne l'est qu'en lui et par lui. Il est le principe et la cause de cet amour et notre amour ne peut s'arrêter qu'à lui seul.

La volonté, puissance d'action, est aussi une puissance aveugle qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui présente. La détermination implique qu'autre chose qu'elle nous donne la connaissance des objets, la connaissance des fins. C'est l'œuvre de l'entendement, faculté qui reçoit passivement des idées. Ce caractère de l'entendement, Malebranche le rend sensible par l'exemple d'une personne qui se représente une dignité comme un bien dont la volonté veut aussitôt avoir la possession [1].

L'opposition est nettement marquée entre la volonté et l'entendement, bien que ces facultés se complètent l'une l'autre : autant la volonté a tendance à aller à l'infini, autant l'entendement est limité et borné. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'esprit ne découvre à la volonté que des objets particuliers, d'où il résulte, comme conséquence, que la volonté éclairée par l'entendement ne se porte que vers

1. *Traité N. et G.*, III, 1, art. III.

les biens particuliers [1]. En effet, et Malebranche insiste, laissée à elle-même, c'est-à-dire sans le secours de l'entendement qui lui montre tel ou tel bien particulier, la volonté reste sans détermination spéciale, son mouvement demeure comme indéterminé et en suspens ; en vertu de sa tendance naturelle et originelle, elle va et ne peut aller que vers le bien en général. Il en est tout autrement, si l'esprit s'arrête à considérer tel ou tel bien particulier, goûte même ce bien, c'est-à-dire s'y arrête avec quelque complaisance ; le mouvement de la volonté est interrompu, il reçoit une détermination particulière, il se fixe [2]. Volonté et entendement ont ainsi joué tour à tour leur rôle.

Mais, tout n'est pas fini et à ne pas pousser plus loin l'analyse, on ne distingue pas comment de ce concours de l'entendement et de la volonté peut sortir la liberté. Quelle va être l'attitude de l'âme en face de ce bien particulier entrevu ? Nous l'avons remarqué, l'entendement est borné, il ne peut donc montrer à la volonté que des objets particuliers. Dans ces conditions, la volonté ne peut que se porter vers les biens particuliers. Toutefois, l'idée d'un bien particulier, si grand soit-il, ne saurait renfermer tous les biens, c'est de toute évidence ; ce qui est particulier est réduit, borné, et « court par quelque bout ». Il ne renferme pas en soi ces deux biens qui englobent tous les autres et qui portent les noms de Dieu et d'infini. L'esprit considérant ce bien particulier d'une vue attentive, claire et distincte ne peut en aucune façon croire qu'en le possédant, il possède le bien parfait. Il en fait le tour, le pèse et le résultat de son examen n'est pas douteux. Et poussant plus à fond ses recherches, l'âme ne tarde pas à sentir que de ce bien particulier, il ne vient qu'une jouissance particulière, limitée dans le temps,

1. *Recherche,* I, chap. Ier.
2. *Traité N. et G.,* III, art. V.

limitée par sa nature et son intensité, inapte à remplir toute sa capacité de bonheur, car, inassouvie, elle éprouve encore un vide, un manque, surtout elle aspire à autre chose moins restreint et plus complet. Aussi, loin de se reposer dans la jouissance présente, elle la dépasse, va au-delà, s'élance comme d'un mouvement spontané et irrésistible vers un objet nouveau à aimer. Mais, comme les désirs sont causes occasionnelles de lumières, le vrai bien peut finir par apparaître à l'âme et au souvenir des biens passagers comparés au vrai bien, divers sentiments peuvent la remplir : impression du vide, vanité des biens sensibles, reproches secrets de la raison, remords de la conscience, etc.

La conclusion qui s'impose, c'est que la volonté a du mouvement pour aller plus loin, puisque non arrêtée, non contrainte à ce bien particulier. C'est donc qu'il n'y a pas pour nous nécessité à l'endroit des biens particuliers et qu'aucune tendance à leur endroit n'est invincible. De cette constatation naît l'idée de liberté.

Ajoutons que l'entendement, non seulement est chargé d'éclairer la volonté, mais encore a pour fonction de lui fournir des motifs d'aimer. Or, c'est dans l'entendement, c'est-à-dire dans l'âme en tant qu'elle peut être affectée soit par des idées, soit par des sentiments, que la volonté les rencontre. Et en effet, que peut vouloir la volonté, sinon le bien ou ce qui lui paraît tel ? Mais, pour le trouver, que faire ? Il faut, d'abord, que cette même volonté soit dirigée, tournée vers le bien ou encore poussée vers le bien, et pour se servir des propres expressions de Malebranche, « soit mue actuellement ou excitée à l'amour du bien [1] », autrement dit, il faut qu'elle le connaisse, ou bien qu'elle le sente ou le goûte. Déjà une première orientation est donnée à ce mouvement général et vague qui est en la volonté : le

1. 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § VIII, t. II.

bien entrevu ou le bien senti. Une seconde direction lui est offerte, quand c'est tel objet d'amour qui lui est présenté, soit vrai, soit apparent. Comment, dès lors, résiter à cette attirance précise, particulière de lumière ou de douceur qui s'offre à elle ? Et elle résiste si peu, qu'elle se donne aussitôt. Supposons le contraire ; rien, c'est-à-dire aucun motif d'aimer, ne vient éveiller la volonté, ni la faire sortir d'elle-même, pour ainsi dire ; en aucune manière elle ne se manifeste, elle est comme si elle n'était pas. « Mouvement que Dieu donne sans cesse à l'âme pour le bien », que lui a-t-il donc manqué pour agir ? Aucun bien sous une forme quelconque ne s'est découvert à elle, aucune excitation d'un genre quelconque ne l'a entraînée. Elle attend inerte. « Le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous ne nous permet pas de douter de cette vérité. Qu'un chacun sur cela rentre en soi-même et se consulte [1]. »

IV. — Nature de la liberté

Et maintenant, qu'est-ce que cette faculté d'arrêt, cette invincibilité à l'endroit des biens particuliers, ce « consentement de la volonté qui fait que l'homme est libre [2] » ? Ce n'est évidemment pas, nous l'avons vu [3], un pouvoir d'indifférence, ce n'est pas le pouvoir de nous déterminer sans motifs et sans raisons et de fixer notre inclination ailleurs qu'où notre inclination naturelle, c'est-à-dire l'amour du bien nous porte. Il y a toujours un motif à notre consentement. Souvent, « il est vrai, nous ne pensons pas au motif

1. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld,* § VIII, t. II.
2. *Ibidem.* p. 68, t. II.
3. Voir plus haut, *Définition de la liberté.* p. 102

qui nous a fait agir, mais c'est que nous n'y faisons pas réflexion, surtout dans les choses qui ne sont pas de conséquence [1] ». Certainement, il se trouve toujours quelque motif secret et confus dans nos moindres actions et c'est même ce qui nous porte parfois à croire qu'on n'est pas libre. Or, en s'examinant avec soin, on découvre les motifs cachés et confus qui font vouloir. Bien plus, pour Malebranche, la liberté d'indifférence est contradictoire : vouloir, c'est consentir, et vouloir sans motifs, c'est ne consentir à rien, c'est ne vouloir rien, en un mot, c'est ne pas vouloir. La liberté d'indifférence est contradictoire *in terminis*. Lorsque nous agissons sans motifs ni raisons, nous ne voulons pas, nous agissons simplement sous la pression des lois de la nature, « nous sommes agis [2] ». Enfin, surtout un pouvoir d'indifférence pure nous mettrait en une espèce d'indépendance de la conduite de Dieu sur nous, car c'est par des motifs et des raisons que Dieu « sait et peut nous faire vouloir et exécuter librement tout ce qu'il veut [3] ». La liberté d'indifférence est donc contraire à l'ordre.

La liberté est-elle donc une cause, une force efficace, capable de création, raison intelligible et nécessaire de son effet ? Pour Malebranche, parler de cause, c'est parler de production de quelque chose de nouveau [4]. Une cause n'est telle, au vrai sens du mot, que si, par son efficacité, elle fait être ce qui n'était pas. De plus, la notion de cause renferme l'idée de connexion nécessaire entre la volonté de l'agent et l'effet produit. Or l'esprit, comme la matière, est passif, c'est de Dieu qu'il reçoit ses idées, en Dieu qu'il voit tout. D'ailleurs, matière et esprit ne sauraient avoir d'influence l'un sur l'autre, ces substances s'opposent comme

1. *Recherche*, 1er Eclair.
2. *Ibidem*. La formule exacte est « ils ont été agis ».
3. *Ibidem*.
4. *Recherche*, 1er Eclair, et *Recherche*, VI, 2, chap. III.

des choses hétérogènes [1]. L'erreur qui a fait attribuer à ma volonté les modifications éprouvées par mon corps à la suite de mes décisions vient de ce sophisme *post hoc, ergo propter hoc*. La volonté que j'ai de lever le bras a toujours précédé son effet, je n'en demande pas davantage pour conclure que, si mon bras se lève, c'est parce que je l'ai voulu.

Quant à cette conscience directe que nous avons d'opposer énergie à énergie et de nous raidir en quelque sorte contre l'extérieur, intuition que Maine de Biran donnera plus tard pour la révélation intuitive de notre libre causalité, Malebranche n'entend aucunement la nier, mais il l'interprète. Pour remuer mon bras [2], dit-il, il ne suffit pas de le vouloir, il faut faire un effort. Est-ce à dire que cet effort est la cause véritable du mouvement qui le suit ? Combien de fois ces efforts sont vains ! Malebranche ne voit aucune connexion nécessaire, aucun lien intelligible entre les deux actes : nous ne savons pas comme la volonté remue le bras. Aussi, parler de l'influence de notre volonté sur un membre, c'est parler de choses obscures, mystérieuses, inintelligibles. Autre chose donc est faire effort, autre chose être cause. Le sentiment de l'effort n'a rien de privilégié. Nous ne sommes pas les auteurs de nos mouvements.

Et il faut bien qu'il en soit ainsi, autrement que serait la science, si la matière et l'esprit avaient d'eux-mêmes mouvement et vie ? Tout dans le monde serait livré au hasard. Que deviendraient l'ordonnance et l'harmonie ? Ce serait la ruine de la religion comme la ruine de toute science. L'âme religieuse autant que la pensée rationnelle ne peuvent comprendre la causalité du créé. Il reste donc que Dieu seul est cause. C'est la thèse fondamentale de la philosophie de

1. *Méditation*, VI, § 14.
2. *Recherche*, VI, 2, ch. III et XV[e] Eclair.

Malebranche ; tout dans ses recherches et ses preuves est orienté à l'établir, à le fortifier et à le montrer incontestable.

Dieu est seul cause des substances et des modes, des états et des actes, la cause véritable de notre être, de toutes nos connaissances, des mouvements naturels de nos volontés, de nos sentiments, de tous les mouvements de notre corps. Dieu, en effet, est l'être parfait ; or, entre ces deux termes, être parfait, causalité, notre raison saisit une identité absolue, car la causalité implique l'idée d'une volonté indéfectible, dominatrice de l'être et du néant, l'idée d'une intelligence qui connaîtrait le fond des choses. Elle implique la création, Dieu seul est créateur. L'idée de causalité représente donc quelque chose de divin [1]. Attribuer la causalité à la matière revient à diviniser ce qui nous entoure, c'est entrer dans les sentiments des païens. Et il est si vrai que Dieu seul est cause que la création cesserait d'être et surtout retournerait au néant, si sa volonté venait à cesser. Dieu est tellement cause qu'il crée toujours, le monde n'est qu'une création continuée [2]. Dieu par-dessus tout, si on peut parler ainsi, est puissance créatrice, cause et cause unique, cause première et cause seconde, si par causes secondes on entend tant soit peu un pouvoir efficace.

Que sommes-nous donc, nous et les autres êtres de la nature, s'il n'y a qu'une cause, car enfin nous agissons avec la persuasion de produire quelque chose ? Et Malebranche de répondre que nous nous abusons nous-mêmes. Ce que nous appelons cause dans le cours de la nature, n'est que cause occasionnelle [3]. Qu'est-ce à dire ? Les créatures ne

1. *Méditations*, IX, § VII.
2. *Recherche*, 1er Eclair. *Méditations*, VI, § VII; *Entretiens*, VII, § VII.
3. *Entretiens*, VII et X : « Dieu accommode l'efficace de son action à l'action inefficace de ses créatures. » « Dieu fait tout comme cause véritable et ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles en conséquence des lois générales. »

seraient-elles que les instruments de Dieu ? Non, penser ainsi conduirait à une exagération aussi regrettable que la précédente, comme, par exemple, à faire de Dieu l'auteur du péché, outre que Dieu n'a nul besoin d'instrument. Que faut-il entendre par causes occasionnelles [1] ? Ce sont les lois générales, stables, posées par Dieu en conséquence desquelles tel antécédent étant donné, la toute-puissance divine le fait suivre d'un conséquent déterminé et uniforme. Il n'y a rien de plus dans la causalité naturelle.

On ne saurait donc dire que la liberté est cause. Il n'y a aucun lien intelligible et nécessaire entre nos actions et nos jugements, puis attribuer à notre liberté le pouvoir de créer serait la diviniser ; la liberté, si elle était en nous cause créatrice, nous ferait sortir de notre condition de créature et ce serait le désordre.

Si le consentement n'est ni un pouvoir d'indifférence ni un pouvoir de création, du moins serait-il le résultat de la prémotion ? Après les thomistes, c'est l'opinion de Boursier. Qu'entend-on par prémotion ? Boursier la définit en général : « une action de Dieu qui produit et détermine les actions des créatures [2] ». Mais, comme parmi les actions qui s'exercent sur les créatures, il n'en est aucune qui s'exerce plus fortement et avec plus de succès que celle de la grâce, Malebranche s'inspirant de Boursier définit la prémotion à son tour : « Un secours physique qui précède la détermination de la volonté et qui fait qu'elle se détermine librement et avec indifférence [3]. » Ce secours n'est autre que la grâce efficace, au sujet de laquelle Boursier écrit dans sa préface : « La grâce efficace a été combattue par tous les moyens. Mais la doctrine de la grâce efficace est celle de

1. *Réponse à la Dissertation*, chap. VII, § V.
2. Boursier, *De l'action de Dieu*, Section Ire, chap. Ier, p. 33.
3. *Prémotion*, § I.

l'Ecriture, de la Tradition, de saint Augustin, de saint Thomas, des Conciles et des Pères. Si l'on emploie le raisonnement, ce n'est pas pour inventer de nouveaux systèmes de théologie, mais pour défendre la doctrine des Pères [1]. » Et cette grâce n'est pas seulement efficace par elle-même, par rapport à la volonté qu'elle meut actuellement, elle l'est encore par rapport au consentement de la volonté, si bien qu'elle opère dans l'âme l'action, le vouloir et le consentement même, tout en laissant à l'âme un pouvoir de n'y pas consentir.

Malebranche combat de toutes ses forces une telle conception de la grâce. La prémotion, dit-il, détruit la liberté par là même qu'elle est nécessitante et invincible. On ne peut pas actuellement ne pas vouloir ce que Dieu fait vouloir pa. une grâce qui produit actuellement et efficacement ce même vouloir. Sans doute, la délectation spirituelle est une espèce de prémotion physique, en ce sens qu'elle produit dans l'âme un mouvement nécessaire qui est une détermination du désir invincible d'être heureux, mais la volonté en suivant ce mouvement reste libre [2].. Autre chose est de sentir ou d'être mû, autre chose est de consentir. Il ne faut pas confondre la délectation prévenante avec l'amour même ou encore, ce que Dieu fait en nous sans nous avec ce que Dieu fait en nous avec nous. Il est facile pour soutenir la prémotion d'alléguer que Dieu conduit les causes selon leur nature, qu'il fait agir les causes nécessaires nécessairement et les libres avec liberté, puisque tout-puissant, il peut vouloir que la volonté libre consente librement [3]. Mais on voit ici l'équivoque aussi évidente que dans le raisonnement qui consisterait à dire : Dieu est tout-puissant, il peut donner

1. *De l'action de Dieu*, préface, p. 7.
2. *Prémotion*, § II.
3. *Ibidem*, § VII.

aux corps telle figure qu'il lui plaît, or il veut qu'une boule de cire soit cubique, sans agir sur sa rondeur, donc elle deviendra cubique, sans rien perdre de sa rondeur, puisque le Tout-Puissant le veut ainsi [1]. Le pouvoir de faire actuellement ce qui est actuellement impossible est un pouvoir que le Tout-Puissant même n'a pas. Mais, ce qui peut bien être admis, c'est que Dieu, nous faisant faire le bien par la grâce, arrive à rendre la grâce efficace par rapport à la volonté qu'elle meut actuellement, sans la faire efficace par rapport au consentement [2]. D'ailleurs, sans pousser plus à fond la réfutation de la prémotion, ne suffit-il pas, pour être convaincu de sa fausseté, de considérer à quelles conséquences elle conduit [3]. L'âme n'est plus responsable et par là même, n'est susceptible ni de mérite ni de démérite, ni de peine ni de récompense, si Dieu produit nos actions et nos déterminations. Mais, conséquence plus horrible, puisque le péché ne consiste pas dans les motifs physiques ni dans les mouvements de la concupiscence et seulement dans le consentement, Dieu serait donc l'auteur du péché [4]. Comment soutenir une telle doctrine ? Mais aussi bien, en quoi consiste donc le consentement, puisqu'il n'est pas dans la prémotion ?

Ce serait une grave erreur de regarder le consentement comme un être surajouté à l'âme ou du moins, comme une modalité qui en transforme réellement et par elle-même la substance. Il ne doit pas être considéré non plus comme un être ou une modalité. Si trop souvent on s'abandonne à ces confusions, c'est que l'on ne distingue pas assez entre le physique et le moral ou que l'on va jusqu'à les réduire au même, parce que l'on n'a pas soin de définir exactement ces

1. *Prémotion*, § VII.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*, § VIII.
4. *Ibidem*, § X

termes. Que signifie donc ce mot de modalité ? Par modalité d'une substance il faut entendre ce qui change chaque fois qu'il se fait une transformation réelle ou physique dans la substance elle-même[1]. Que comprendre sous l'expression « le physique » et « le moral[2] » ? Le physique, c'est ce que Dieu opère en nous sans nous, et le moral, ce que Dieu fait en nous par nous, ou plutôt ce que nous ne faisons que par son secours.

A la lumière de ces définitions, il est permis de se rendre compte de ce que respectivement il faut attribuer au Créateur et à la créature. Dieu est seul l'auteur de toutes les substances et de toutes leurs modalités, de tous les êtres et de toutes les manières d'être de tous ces êtres, non seulement de tous les corps mais de tous les esprits. Dieu est la seule cause efficace de tous les changements réels qui arrivent dans le monde. C'est lui qui produit en nous, sans nous, le désir naturel et invincible du bonheur comme aussi toutes nos perceptions agréables ou désagréables, par l'efficace des idées. Et dans l'orde du surnaturel, il est aussi l'auteur de la grâce, c'est-à-dire de ces perceptions qui nous font connaître et goûter le vrai bien et en même temps de ces perceptions désagréables qui nous donnent horreur des faux biens.

On n'aurait pas tout dit, si l'on oubliait que Dieu produit encore en nous toutes les perceptions qui nous font connaître et goûter les biens apparents, de même aussi ce mouvement particulier ou cette détermination indélibérée de la volonté ou ce désir général du bonheur, vers l'objet dont l'âme a cette perception agréable. « J'appelle prémotions ou motifs physiques toutes ces déterminations particulières et indélibérées que Dieu produit en nous sans nous[3]. »

1. *Prémotion*, § X.
2. *Ibidem.*
3. *Ibidem.*

Toutefois, il est à peine besoin de le remarquer, ces déterminations indélibérées ou motifs physiques diffèrent profondément des déterminations libres. Mais cela ne signifie pas que ces motifs physiques n'ont aucun rôle. Préalables aux actes délibérés, ils sont, peut-on dire, les conditions des actes de la volonté. Sans ces motifs que peut vouloir la volonté [1] ? Rien. Car enfin, pour que la volonté puisse vouloir, il faut de toute évidence qu'il y ait quelque chose à quoi elle s'attache, pour ainsi parler ; elle ne saurait vouloir à vide. Or, elle agirait de la sorte, si elle devait consentir ou résister à un mouvement qui actuellement n'est point. « Ce serait ne consentir ou ne résister à rien, ne vouloir rien et, par conséquent, vouloir et ne pas vouloir [2]. » Mais de là à dire que ces motifs équivalent aux déterminations de la volonté, il y a loin. Les motifs physiques préviennent et sollicitent la volonté, c'est tout leur rôle.

Quant aux actes de la volonté, que sont-ils ? Affirmons-le très nettement, ils ne sont à aucun titre des êtres ajoutés à l'être de l'âme, ils n'apportent aucune modalité nouvelle, aucun changement physique dans l'âme où ils sont produits et cela, ni par eux-mêmes ni par l'appui d'une puissance quelconque. En retour, « le moral » trouve en eux sa part, autrement dit, ils engendrent de la moralité, car ils sont ou bons ou mauvais ; bons, s'ils sont conformes à la raison et à la loi divine ; mauvais, s'ils leur sont opposés [3]. Et du fait que ces actes sont bons moralement, en l'âme s'ajoute une augmentation de modalités qui la rendent comme récompense et plus parfaite et plus heureuse. Si, au contraire, ils sont mauvais, ces modalités nouvelles servent de punitions. Mais, ce dont il faut se garder, c'est de croire que la

1. *Prémotion*, § X.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*.

moralité des actes est la cause efficace des changements physiques de l'âme. Sans doute, l'âme est la cause de ses actes libres que l'on appelle moraux, puisqu'ils ne produisent rien de physique par leur efficace propre ; toutefois, il faut le redire sans hésitation, elle n'est pour cela en rien cause de ses propres modalités ou des changements physiques qui lui surviennent, à l'occasion du bien ou du mal qu'elle a accompli. Ces modalités, c'est à Dieu uniquement qu'il faut les attribuer, car, de même que la volonté de celui-ci est créatrice des êtres, ainsi elle est nécessairement créatrice des modalités ou changements réels de ces êtres. Mais, d'autre part, faire de la moralité des actes immanents et inefficaces de la volonté des réalités ou modalités physiques de l'âme, dont Dieu seul serait l'auteur, a été précisément la grande erreur de Boursier [1]. Il faut savoir faire la part de ce qui revient à Dieu et de ce qui revient à l'homme dans l'activité libre de l'être humain.

Et c'est pourquoi il convien d'admettre, là encore, qu'il y a bien de la différence entre les modalités d'une âme juste et celles d'une âme injuste. Cependant, ce qui reste certain, c'est qu'aussi bien dans l'une comme dans l'autre, ces modifications doivent être rapportées à Dieu et non à l'homme. Elles sont, d'ailleurs, si variées ! L'âme qui a résité à la tentation connaît : perception agréable de la beauté de la loi, joie intime de sa fidélité, reconnaissance envers Dieu, espérance de la récompense, etc. Au contraire, le pécheur qui a succombé à la tentation éprouve en lui des sentiments tout opposés : trouble, inquiétude, crainte, tristesse, remords. Or, si à la rigueur on peut croire que ce qui nous rend heureux est un effet de notre propre volonté, com-

1. *De l'action de Dieu sur les créatures ou Traité par lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement et où l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des esprits et à la grâce.*

ment admettre avec quelque vraisemblance que le consentement donné au péché est la cause de nos peines intimes ? Ce sont là, certainement, sentiments qui sont en nous sans nous, même malgré nous, marque certaine qu'ils ne sont point un effet de l'activité de l'âme, mais d'une cause étrangère. Ce n'est donc point l'âme qui se parle à elle-même et qui se fait intérieurement des reproches et des menaces, ni elle non plus qui s'afflige, se maltraite elle-même et se remplit de joie [1]. C'est le Dieu inconnu qui, par ses opérations invisibles, cause en elle toutes ses modalités. Mais, comme on ne sent pas l'opération de Dieu en soi et que nos modalités changent selon que les actes de la volonté sont bons ou mauvais moralement, on est porté à croire que ce sont ces actes mêmes qui sont les vraies causes des modalités qui les suivent, par la même raison qui persuade le commun des hommes que la volonté de remuer le bras est la vraie cause du mouvement du bras.

Et ainsi, quand on a fait le partage entre ces deux actions qui s'affrontent en nous, action de Dieu et action de l'homme, quand on a établi le compte aussi exact que possible de ces deux influences qui, loin de se contrarier, se complètent en nous, peut-on conclure, comme on le juge trop souvent, que l'homme demeure accablé sous le poids de la puissance divine et qu'il ne reste rien ou presque rien qui appartienne à l'initiative humaine ? Non, si Malebranche est tenté de beaucoup donner à Dieu, il n'a pas moins à cœur de reconnaître ce qui est à l'homme. « Je crois, dit-il, que la volonté est une puissance active, qu'elle a un véritable pouvoir de se déterminer, mais son action est immanente [2]. » Et ailleurs, « j'ai toujours soutenu que l'âme était

1. *Prémotion*, § X.
2. *Réponse à la* 3e *Lettre d'Arnauld.*

l'unique cause de ses actes, c'est-à-dire de ses déterminations libres ou de ses consentements bons ou mauvais moralement, conformes ou contraires à la loi éternelle... j'ai toujours soutenu que l'âme était active [1] ». Volonté, puissance active, véritable pouvoir, cause de ses actes, âme active, autant de termes pour proclamer la valeur humaine.

Sans doute, cette action a un caractère particulier, elle est, dit-il, « immanente ». Qu'est-ce à dire ? L'immanence est le contraire de la transitivité, où une action est exercée d'un être sur un autre être, à supposer que ce soit possible, car selon Malebranche, aucune cause n'en est capable. Mais par contre, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait des causes immanentes, dont aucun effet n'est produit au dehors, effet physique ou réel. Dans l'immanence, quelque chose est produit avec cette particularité que l'acte ne sort pas du sujet et est réservé au sujet lui-même. L'action s'exerce, l'acte s'accomplit, on ne peut pas dire qu'on est en face d'une absence d'activité, mais cette activité ne se transmet pas, ne s'extériorise pas; sans se résorber en elle-même en quelque sorte, ce qui équivaudrait à une perte, elle s'attache à rester dans le domaine qui lui est propre. Et ce domaine, c'est l'ordre moral. Le moral n'est pas le physique[2]; entre l'un et l'autre, il y a une barrière infranchissable. Toutes les difficultés qui s'élèvent et qu'on ne peut résoudre viennent d'une confusion de ces deux ordres. Ce que Dieu fait en nous, sans nous, ne saurait être identifié avec ce que Dieu fait en nous, par nous. Ce que Dieu opère en nous, sans nous, c'est le physique ; ce que Dieu opère en nous, par nous, c'est le moral. Quand on parle de physique, on parle de modalités, d'efficacité. Rien de tel quand il s'agit de moral. Il ne faut pas confondre

1. *Prémotion*, § X.
2. *Ibidem.*

l'activité dont l'âme est douée et la causalité efficace dont elle est destituée, ni confondre l'élément moral qui est impliqué dans le consentement avec la donnée physique qui n'y est pas comprise.

Dès lors, où le conflit d'action pourrait-il exister entre le Créateur et la créature, puisque chacun a sa sphère d'influence à lui réservée ? Les heurts ne pourraient venir que d'une méconnaissance des droits réciproques ; or, ni en principe, ni en fait, cette méconnaissance n'a lieu, parce que les limites assignées à chacun sont bien nettes. Seulement, il arrive très souvent que, par irréflexion, laisser aller, nous passons pour ainsi dire les frontières et nous nous étonnons ensuite de ne plus nous retrouver dans les chemins où nous nous sommes égarés comme à plaisir. Maintenons donc uni ce qui doit être uni et aussi séparé ce qui doit l'être : il faut à tout prix que reste sauve et au-dessus de tout l'efficace de cette puissance divine qui régit toutes les parties de l'univers, mais il convient également que nous nous retrouvions dans tous nos actes, depuis les plus petits jusqu'aux plus grands, avec ce mélange d'incapacité physique et de puissance morale qui fait notre grandeur et notre tourment.

« C'est le consentement de la volonté, répète si souvent Malebranche, qui fait que l'homme est libre. » Or, si le consentement n'est, nous l'avons vu, ni un pouvoir d'indifférence, ni une cause, ni une prémotion, ni une modalité, qu'est-il ? Il est, dit-il, un repos, terme général qu'il importe de définir.

La première fois qu'il l'emploie, c'est au chapitre II de la *Recherche* : « La volonté seule juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement. » Se reposer revient ainsi à accepter docilement une chose évidente, sans tenter de pousser

plus loin ses recherches. C'est l'ordre qu'il en soit ainsi, car il ne faut jamais « se reposer dans la vraisemblance, mais seulement dans la vérité ». La lumière produit cet heureux résultat de mettre fin à l'inquiétude de l'âme, par là même qu'elle n'a plus rien à demander. Possession de la vérité, tel est le premier sens attribué au terme repos.

Mais il en est d'autres. Un bien particulier par nature ne renferme pas tous les biens, nous sentons que nous sommes libres de nous y arrêter ou de ne pas nous y arrêter, autrement dit, nous avons du mouvement pour aller plus loin [1]. Si nous ne suivons pas l'impression naturelle que nous avons vers Dieu, c'est que nous nous arrêtons à tel bien particulier, que nous n'acceptons pas l'impression naturelle que Dieu nous imprime, en un mot, nous nous y reposons. « Ce mouvement naturel et indéterminé se détermine naturellement et nécessairement vers tel bien. Or, voici ce qui est en moi : c'est que je consens à ce mouvement vers tel bien. Mais que fais-je en cela ? Je demeure, je me repose, je m'arrête à tel bien. C'est, si je ne me trompe, tout ce que je fais [2]. » Arrêt à un bien particulier, autre signification du mot repos.

Deux conséquences résultent de cet arrêt dans ce mouvement qui nous entraîne vers le vrai bien. « Aimant mieux jouir qu'examiner, à cause du plaisir que nous sentons à jouir et de la peine que nous trouvons à examiner, nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien et pour l'examiner. » Il y a là de notre part « un repos » qui « n'est qu'un défaut de recherche ». La seconde conséquence, c'est que « notre consentement n'est qu'un simple repos et qu'ainsi tout ce qu'il y a

1. *Traité N. et G.*, III, art. III.
2. *Recherche*, 1er Eclair,

de physique et de réel dans nos déterminations vient de l'efficace des lois générales, selon lesquelles Dieu agit sans cesse en nous ».

Que la volonté consente en pleine lumière et n'éprouve ni hésitation ni trouble, rien de meilleur ni de plus pacifiant. Il n'y a pas lieu d'insister. Ce cas est rare et se résout naturellement. Mais celui qui l'est moins, c'est celui où la volonté s'arrête à un bien particulier, que se passe-t-il alors?

D'abord « nous nous arrêtons dans la jouissance des choses dont nous devrions seulement faire usage », puis nous résistons au bien général qui nous attire. Produisons-nous quelque chose ? Non. « Voilà donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête, il se repose, il ne suit point l'impression de Dieu, il ne fait rien, car le péché n'est rien [1]. » De même, quand nous faisons le bien, nous ne faisons que nous soumettre à l'élan par lequel Dieu nous attire vers lui et tout notre mérite consiste à suivre avec docilité cette impulsion vers le bien général, alors que nous pourrions nous arrêter dans un bien particulier. Là encore, tout ce qu'il y a de réel dans notre mouvement vient de Dieu. Ainsi, que faisons-nous quand nous ne péchons point ? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous ; car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plutôt à un faux bien, l'amour que Dieu nous imprime vers le vrai bien.

Examinons maintenant le cas où la volonté consent à un bien particulier. « La volonté est déterminée vers les biens particuliers ou par une connaissance claire et évidente ou par un sentiment confus qui nous montre ces biens [2]. » Or, il m'appartient de porter un jugement de vérité sur le rapport que ce prétendu bien a avec les autres biens et surtout avec le bien par excellence. S'il m'arrive de juger ce bien

1. *Recherche*, 1er Eclair.
2. *Traité N. et G.*, III, art. V.

comme le vrai bien, alors qu'il ne l'est aucunement, « il me semble, dit Malebranche, que ce jugement n'est qu'un repos, ce n'est qu'un défaut de recherche », car si je m'appliquais, comme je devrais raisonnablement le faire, à suspendre mon consentement pour mieux examiner, je conclurais que ce bien n'est pas le vrai bien. Première opération, jugement de vérité. Mais l'opération qui lui fait suite est le jugement de bonté, c'est-à-dire le jugement qui établit le rapport de convenance que les choses ont avec nous ; autrement dit, à l'égard de cette chose, je ne puis me contenter de donner un simple acquiescement, j'éprouve à son égard un mouvement d'amour, sans doute à tort, si c'est un faux bien, mais il y a cependant mouvement. Et cet amour, « cet acte immanent de la volonté, n'est encore qu'un repos. Dieu produit sans cesse en moi un mouvement général et indéterminé vers le bien. Je juge que tel objet est un bien. Ce mouvement naturel et indéterminé se détermine donc naturellement et nécessairement vers tel bien. Ce qui est en moi, c'est que je consens à ce mouvement vers tel bien. Mais, que fais-je en cela ? Je demeure, je me repose, je m'arrête à tel bien. C'est, si je ne me trompe, tout ce que je fais [1]. »

Envisageons l'autre hypothèse : loin que ma volonté s'arrête à un bien particulier, elle résiste et ne s'attache qu'au vrai bien. Que fais-je là encore ? L'acte de ma volonté reste immanent, aucune modalité n'est produite. D'autre part, mon entendement projette la lumière, grâce à laquelle, sans perdre rien de ma liberté, j'éclaire ma volonté qui aura à porter son jugement. Mais en la circonstance, porter un jugement, cela consiste à s'arrêter, à ne pas pousser plus loin sa recherche, puisqu'on sait que le bien entrevu n'est

1. *Prémotion*, § XIII.

pas le vrai bien. Je cesse de chercher le rapport de ce bien au vrai bien, je me repose, je ne consens pas. « Tous nos mouvements sont déterminés par nos jugements et tous nos jugements ne sont de notre part que de simples repos ou des cessations de recherches [1]. »

Ainsi, la liberté se trouve ne rien faire de positif, n'étant en soi directement cause de rien. Malebranche ne renonce pas, cependant, à employer le mot pouvoir : elle a « un vrai pouvoir » dit-il. Mais il a bien soin de dire qu'il ne s'agit pas d'un pouvoir capable de produire par son efficace de nouvelles modifications. Le pouvoir qu'il a en vue est d'un genre particulier, c'est la faculté qu'a l'âme de suspendre ou de donner son consentement, de se déterminer ou de ne pas se déterminer, pouvoir dont le caractère s'affirme encore davantage, si on le compare à une balance. Or une balance de sa nature ne peut pencher que du côté le plus pesant. L'âme, au contraire, tout en consetant à ce qui lui paraît alors le meilleur, tout en penchant vers le motif pour ainsi dire le plus pesant, n'en garde pas moins assez d'indépendance pour ne pas s'y rendre, parce qu'il dépend d'elle de ne pas se déterminer. « Dans l'acte libre, l'acte appartient à Dieu, mais son caractère libre vient de nous. » C'est comme une sorte d'acquiescement qui, dans la créature intelligente, achève l'acte posé, l'acte accepté et lui donne son caractère moral et méritoire.

Mais, on aurait tort de voir en la liberté quelque chose de simplement surajouté, comme une sorte de placage plus ou moins artificiel, à des actes psychologiques ou moraux complets ou achevés. Il est vrai, elle achève ces actes, les complète et les fait véritablement ce qu'ils sont. A nous encore il appartient de créer des états favorables à l'exer-

1. *Prémotion* § XII.

cice de la liberté ; les moyens qui sont à notre portée nous sont connus : ce sont l'attention « prière naturelle » de l'âme, la prière de la foi et enfin les moyens indirects, tels que la fréquentation des personnes de bien, l'avis des personnes éclairées, l'instruction par les bons livres, la recherche ou la fuite des occasions et les secours surnaturels. « Toute la recherche de la vérité est écrite pour nous guider entre le moment où la volonté suspend son consentement et celui où elle le donne. »

Il conviendrait de compléter en disant : la liberté, ce n'est pas du réel, si on entend par réel une modalité de l'âme, un phénomène ayant sa place dans le temps et l'espace et appartenant à la série continue des faits de conscience qui constituent l'âme. C'est de l'irréel, si l'on entend par là non du néant, comme l'a dit Renouvier, mais une synthèse intellectuelle. Et ainsi serait-il possible d'affirmer que la conception de la liberté apparaît dans Malebranche comme une conception conceptualiste, de pure forme, permettant de ne rien enlever à la causalité divine, tout en ajoutant à la gloire de Dieu [1]. Il n'est, d'ailleurs, pas d'autre manière, semble-t-il, de comprendre ce premier éclaircissement de la *Recherche de la Vérité,* où Malebranche enseigne que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvements de l'esprit et que néanmoins, il n'est point l'auteur du péché ; que Dieu fait tout le réel des sentiments de la concupiscence et que cependant, il n'est point l'auteur de notre concupiscence. Dieu « cause de tous les effets », c'est incontestable aux yeux de Malebranche. Mais, si Dieu fait tous les mouvements, il faut, comme le remarque très justement Renouvier, qu'il « opère les contraires, le bien par son impulsion

1. Le côté original de cette doctrine est la réduction des actes libres à rien, sous le rapport de l'être, afin de le soustraire à l'action de Dieu, qui fait tout. Les consentements de l'âme ne sont ni êtres ni degrés d'être. » (Renouvier, *Les Labyrinthes de la Métaphysique,* Critique philosophique, VIII[e] année n[os] 38, 43 et 47.

générale toute divine, le mal par un mouvement opposé à cette impulsion[1] ». Ainsi Dieu serait l'auteur du mal, conséquence absurde, irrecevable, impie. Et la réponse[2], réponse nette et absolue, très extraordinaire, s'interpose, levant la difficulté : ce que l'homme fait n'est en réalité rien, quand il n'obéit pas à l'impulsion divine qui porte universellement au bien. Dieu n'est donc pas l'auteur du mal dans l'âme du pécheur qui ne fait pas sa volonté.

Telle est la condition actuelle de l'homme par rapport à la liberté, condition assurément bien inférieure à celle de nos premiers parents. Adam immédiatement après sa création connaît clairement qu'il n'y a que Dieu qui soit son bien ou la cause véritable des plaisirs dont il jouit ; quoiqu'il sente de la douceur par l'approche des corps qui l'environnent, il ne les aime point, il n'aime que Dieu et si Dieu lui défend de s'unir aux corps, il est prêt à les abandonner, quelque plaisir qu'il y trouve[3]. Il veut seulement s'arrêter dans la jouissance du souverain bien. C'est que chez lui le plaisir ne l'emporte pas sur la lumière. Non que les plaisirs ne puissent l'aveugler, mais ces plaisirs sont soumis au contrôle de la volonté et sa volonté tend au bien. Sans doute, la chute a apporté bien des troubles, mais « elle n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu. On reconnaît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis et sa

1. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 153.

2. N'y aurait-il pas lieu de rapprocher ces idées d'un passage de saint Augustin ? Celui-ci déclare qu'une volonté mauvaise est sans cause. « Il ne vient pas de lui, c'est à Dieu qu'il s'adresse, ce quelque hose qui n'est pas, cet mouvement de la volonté qui a lieu de toi à ce qui n'est plus toi... Ce mouvement est le péché. Ce qui n'est rien ne peut être su. La cause efficiente de la volonté mauvaise n'est rien. Elle n'est pas efficiente, elle est déficiente. Celui à qui n'appartient pas le non-être, Dieu, n'est pas la cause du déficient et de la tendance au non-être. » (*De vera religione*, XII, XX, *Soliloquia*, I, 1, 2.)

L'autre espèce de mal, la souffrance est étroitement liée à la pre mière... La souffrance n'est pas quelque chose de positif, elle n'est aussi qu'une privation de bien selon saint Augustin. (*De beata vila*, 20 et sq.)

3. *Traité N. et G.*, III, art. IX.

volonté immuable qui fait la nature de chaque chose n'a point été changée par l'inconstance et la légèreté de la volonté d'Adam [1]. » La liberté reste donc à l'homme et par là même il a le pouvoir de suspendre son jugement et bien que ce pouvoir soit diminué, il n'est pas anéanti. Aussi arrive-t-il qu'au contact du moindre plaisir, loin de combattre, l'âme ne songe même pas à lui résister [2]. En pratique, cela revient pour l'homme à n'avoir pas un vrai pouvoir de suspendre son consentement, puisqu'il lui faut un long effort pour parvenir à s'en rendre compte.

De ce désordre que peut-il résulter, sinon que la liberté n'est pas égale chez tous les hommes et que c'est une erreur de penser qu'il y a des personnes également libres à l'égard des mêmes objets ? Les enfants le sont moins que les hommes qui ont tout à fait l'usage de leur raison. Ceux qui ont des passions violentes et qui ne sont pas accoutumés à y résister sont moins libres que ceux qui les ont généreusement combattues et qui sont naturellement modérés. Il y a même des personnes tellement vendues au péché, qu'elles y résistent moins et qu'elles pensent moins à y résister, lorsqu'elles veillent que des gens de bien qui dorment, parce que, selon la parole de la Vérité, celui qui fait le péché en devient l'esclave [3]. D'autre part, en particulier tous les hommes n'ont point un pouvoir égal de suspendre leur jugement : le plaisir les détermine et les emporte les uns plus que les autres. Tel peut suspendre son jugement ou arrêter son consentement, lorsqu'un objet présent lui fait sentir un plaisir très vif et très sensible et tel a l'esprit si petit et le cœur si corrompu qu'à son égard le moindre plaisir lui paraît invincible et le moindre mal

1. *Réponse à la Dissertation*, ch. XVI, § VIII, p. 479, t. II.
2. *Traité N. la G.*, III, art. XIII.
3. *Ibidem*, art. X.

insupportable [1]. L'explication en est dans l'affaiblissement de la raison qui rend l'âme sensible et l'entraîne à juger promptement et faussement des biens ou des maux sensibles, au point que les plus petits biens et les plus petits maux deviennent invincibles. Mais quand, au contraire, la raison est forte, on ne juge pas si promptement, on suspend, on examine, en dépit des attraits et des frayeurs sensibles [2].

Et pourtant, selon l'institution de la nature, tous les hommes sont également libres [3], et la différence de liberté en chacun vient moins de Dieu que de nous. Il est bien certain par exemple, que chez l'homme à lumière et à concupiscence égales, correspond une égale liberté. Quant à Dieu, il tient à l'égard de tous la même conduite, ne poussant personne invinciblement à aimer aucun bien particulier. Il est vrai, la concupiscence est, elle aussi, égale chez tous les hommes, bien que ses effets soient très variés en mille manières, « à cause des diversités qui se rencontrent dans la conformation des corps, dans l'abondance et le mouvement des corps, dans l'abondance et le mouvement des esprits, et dans les rapports et les liaisons presque infinies qui s'établissent par le commerce du monde [4] ». Il faut s'y résigner, on ne peut refaire la nature humaine. Adam, assurément, tel que nous le concevons après sa création, a été parfaitement libre. De même, chez les esprits capables de surmonter les plus grands plaisirs, la liberté est parfaite comme aussi en l'homme avant le péché. Mais, depuis que la concupiscence a troublé l'esprit et corrompu le cœur, on doit

1. *Traité N. et G.*, art. XIII.
2. *Ibidem*, art. XIV.
3. *Ibidem*, art. XI.
4. *Ibidem*.

reconnaître qu'il n'y a plus un homme qui reste parfaitement libre et qu'au contraire, il y a des multitudes « à l'égard desquelles tout mouvement vers un bien particulier, quelque petit qu'il paraisse, est invincible [1] ».

1. *Traité N. et G.* art. IX.

CHAPITRE III

RAPPORTS DE LA GRACE ET DE LA LIBERTÉ

I. — La grace ne détruit pas la liberté.

Au point où nous sommes parvenus, il convient d'essayer de rapprocher ces deux notions, grâce et liberté, puisque aussi bien, nous savons maintenant ce que chacune d'elles prise à part signifie. Il convient de les rapprocher, parce qu'il importe de savoir quels rapports elles ont entre elles, car, que nous le voulions ou non, grâce et liberté, dans le cours ordinaire de la vie, sont inséparables : action de Dieu, action de l'homme. La grâce reste stérile, si elle n'a pas où s'exercer, comme aussi la liberté reste impuissante, si elle n'est pas aidée. Stérilité ou impuissance, voilà où l'on aboutirait invariablement, faute de trouver le point précis où ces deux valeurs se rejoignent.

Et quand nous parlons de rapports, nous n'envisageons pas une comparaison : pour les comparer, il faudrait qu'elles aient quelque ressemblance ou du moins, des points communs ; nous ne parlons pas non plus d'accord, car, sans déjà présumer le résultat de notre enquête, trop de divergences sont entre elles pour qu'elles se confondent. Il semble plus juste de parler de conciliation, puisqu'on a tendance à admettre qu'une opposition très prononcée, pour ne pas dire

irréductible, existe entre elles. La question, d'ailleurs, qui se pose, quand il s'agit de grâce et de liberté, est presque toujours la même : comment la grâce peut-elle opérer sans nuire à la liberté, et comment la liberté, sans s'opposer à la grâce, peut-elle s'exercer ? Faut-il ajouter que ce travail de rapprochement sera rendu plus facile, si, loin d'abstraire en quelque sorte ces deux idées, nous parvenons, au contraire, à les replacer dans la trame générale du système malbranchiste, en les réduisant, par exemple, à des expressions plus simples, dont elles sont comme un développement ou une suite ?

Qu'est donc la grâce, pour commencer par elle ? C'est, nous l'avons vu, un plaisir, une délectation [1], « délectation prévenante », qui entraîne la sensibilité dans un mouvement de conversion victorieuse vers Dieu, qui détermine la volonté, mais qui, à proprement parler, n'éclaire pas l'entendement. Elle rend encore la volonté conforme aux décisions suggérées par la lumière, elle est une joie consécutive à l'illumination de l'esprit. Dans son essence, la grâce est donc avant tout un plaisir. C'est dire qu'elle prend place comme d'elle-même parmi les sentiments, qu'elle se trouve être aussi un sentiment et par là même, en accepte tous les caractères. Mais que pense du sentiment Malebranche ?

Une distinction, qui revient souvent et dont l'importance est grande, est celle qu'il établit entre l'idée et le sentiment ou entre connaître et sentir. Par sentiment, mot qu'il prend dans son acception la plus large, il entend toutes les modalités de l'esprit, c'est-à-dire « toutes les choses qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive par le senti-

1. Le P. Dechamps dans ses livres contre Jansénius (*De Haeresi Janseniana*) conçoit la grâce d'après saint Augustin, comme une sainte délectation. Malebranche s'inspire de lui sur ce point (*Traité N. et G.*, II, art. XXX.) Il ajoute lui-même : « Voir Jansénius, *De Gratia christi*, lib. IV, cap. I, et le P. Dechamps, lib. 3, disp. 3, cap. 16 et 19. »

ment intérieur qu'elle a d'elle-même, comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes et ses inclinations naturelles [1] ». Et toutes ces modalités ont cela de commun qu'elles ne nous donnent pas la connaissance d'objets distincts de l'esprit, mais qu'elles sont perçues immédiatement pour elles-mêmes [2].

Elles sont de plus senties confusément. C'est ainsi que nous éprouvons la douleur et nous ne la connaissons pas. Car, sentir la douleur, c'est se sentir malheureux, sans se rendre compte de ce qui nous fait souffrir. Dès lors, comment établir un rapport entre des sentiments ? « Sais-tu clairement ce que c'est que ton plaisir et ta joie, ta douleur et ta tristesse ? Penses-tu comparer ces choses entre elles pour en connaître les rapports, aussi clairement que tu connais que 6 est double de 3 [3] ? »

Enfin, le sentiment est indépendant de notre volonté. Je ne puis m'empêcher de ressentir telle ou telle impression, elle résulte de l'action des objets qui m'entourent, des mouvements qu'ils déterminent dans mon propre corps.

Tel est le sentiment chez Malebranche et telle est aussi la grâce, nous le verrons. Elle est, en effet, une modalité de l'esprit, elle est dans l'âme. Sans doute, prétendre qu'on en a une conscience nette et distincte, qu'on l'aperçoit par un sentiment intérieur, à la façon de sensations ou d'imaginations, serait exagéré, mais il n'en reste pas moins qu'on la saisit par ses effets. Elle est au-dedans de l'âme, elle est l'âme affectée de telle et telle façon. Que l'on considère le cas de l'homme outragé, qui est actuellement sous le coup de l'offense, mais aussi sous l'influence de la grâce. Dira-

1. *Recherche*, III, 2, chap. I.
2. L. Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, p. 72.
3. *Méditations chrét.*, *I*, § XXV.

t-on qu'il n'est pas le même homme qui, quelques instants auparavant, vivait en parfaite quiétude, et pourtant quel changement en lui ! « Je reconnais dans cet homme, dit Malebranche : I. Une grâce de sentiment, mais accompagnée de lumière, qui lui découvre qu'il doit pardonner. — II. J'y reconnais un bon mouvement, car la délectation de la grâce presse, incline, porte cet homme à pardonner. — III. Enfin, j'y reconnais un consentement libre à cette inspiration ou à ce bon mouvement de la grâce, parce que cet homme peut suspendre son consentement [1]. »

Et qu'on ne prétende pas que la grâce n'agit pas en lui. En lui pas plus qu'en saint Paul, elle ne reste vaine. Cette action n'est pas niable, quoique invisible, mais ce qui n'est pas davantage niable, c'est que cette grâce qui habite en lui fait en quelque sorte partie de sa personne, est quelque chose de lui, au même titre que ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections. Il ne s'ensuit pas cependant que d'elle, comme d'ailleurs de nos autres sentiments, nous en ayons une connaissance qui nous permette d'établir des rapports entre cette grâce et d'autres ; il ne s'ensuit pas non plus que notre volonté puisse commander à cette grâce, qui produit en nous un mouvement en quelque manière nécessaire et indépendant de notre volonté. « Il n'est pas en notre pouvoir de sentir ou de ne pas sentir la délectation de la grâce [2]. » Mais la présence de cet hôte intérieur en l'âme (*hospes animae* [3]) doit être affirmée avec force et Malebranche, pour cela, n'hésite pas à faire appel au témoignage du sentiment intérieur.

Et cette présence, par quoi se manifeste-t-elle ? Quand la grâce apparaît, ce n'est pas d'ordinaire et d'abord pour don-

1. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XVII, p. 107-108.
2. *Ibidem*, § IX, p. 91.
3. *Hymne du Veni Créator.*

ner la paix ou même l'apaisement. Sans doute, la grâce est délectation, mais délectation troublante. Comme le Christ déclarait qu'il était venu en ce monde, non pour apporter l'union [1], ainsi la grâce, à son tour, lutte, s'oppose, sépare, elle est génératrice de trouble, de division, d'inquiétude, d'appréhension salutaire. Elle fait entrevoir, par delà nos passions sacrifiées, l'amour austère de l'ordre [2] et des jouissances pures et supérieures. La volonté hésite, partagée qu'elle est entre les appels pressants de la concupiscence et les suaves suggestions de la grâce. Et la lutte continue entre les deux adversaires, lutte plus ou moins longue et plus ou moins âpre, mais lutte à armes inégales. A la concupiscence, il est permis d'user de toutes les audaces [3] ; à la grâce, il n'est permis d'agir que par persuasion. C'est qu'il n'est pas le caractère de celle-ci, bien que capable de toujours produire un effet, de s'imposer par la violence. Et, sans avoir rien de pusillanime ou de faible ,son attitude reste celle du respect de la volonté, « elle n'a tel et tel effet que dépendamment du libre arbitre [4] » ; ce à quoi elle vise, c'est à s'adapter à l'âme à laquelle elle s'adresse, à s'harmoniser en quelque sorte avec elle ; c'est pourquoi son action varie d'âme à âme, de même qu'un poids n'a pas les mêmes effets dans des balances inégalement suspendues [5]. Volontiers on lui appliquerait les paroles de saint Paul décrivant la charité : *caritas patiens est, benigna est* [6].

La grâce, supposons-le, finit par triompher. La délectation prévenante l'emporte, le consentement tend à se fixer dans le bien. Que se passe-t-il ? Pourra-t-on dire que la grâce, en

1. *Putatis quia pacem veni dare in terram ? Non, diéo vobis, sed separationem. S. Luc*, chap. XII, 51.
2. 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XVIII, p. 21.
3. *Prémotion*, § 1.
4. 1re *Lettre touchant celle de M. Arnauld*, § XVII, p. 20.
5. *Traité N. et G.*, III, art. XXXVII.
6. *Corinthiens*, I, 13.

triomphant, va cesser d'être un sentiment ? La grâce est sentiment et elle l'est jusqu'à la fin. Mais il faut s'entendre.

Elle est, nous l'avons vu, avant tout un plaisir, une « sainte concupiscence » opposée à la mauvaise. Y a-t-il lieu, dès lors, de s'étonner que son action soit en quelque sorte obscure, sourde, faite surtout d'un travail lent ? Comment ne pas comprendre qu'il y ait dans son opération en nous comme quelque chose qui ressemble à l'instinct ou qui donne l'impression d'une poussée irraisonnée ? Et Malebranche lui-même le reconnaît : « Lorsque je dis que l'amour que produit la délectation est un amour aveugle et un amour d'instinct, on voit bien que je parle de la délectation considérée précisément en tant que sentiment confus et privé de lumière [1]. » C'est là, d'une certaine manière, le caractère premier, originel de la grâce. De même qu'il est de la nature de certains sentiments d'être d'abord affectifs, de l'être surtout, de l'être presque uniquement et exclusivement, ainsi en est-il de la grâce. Elle fait jouir, elle délecte, elle exerce une séduction, au point qu'on serait tenté de croire qu'elle n'est que puissance de plaisir. Mais n'est-elle que cela ?

Il est reconnu que notre sensibilité peut s'émouvoir sous l'impression d'un sentiment agréable et on admet aussi qu'au contact du même sentiment, notre imagination joue non moins agréablement, s'illuminant d'images. C'est que les mêmes sentiments, qui sont affectifs, peuvent être en même temps représentatifs. Ils font voir, ils parlent, comme on dit, à l'esprit.

Que la grâce soit capable d'exercer le même attrait sur l'intelligence, non qu'elle le fasse directement et en premier lieu, mais secondairement, c'est ce qui n'est pas douteux.

1. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XVI, p. 103-104.

Et en cela, elle ne cesse pas d'être un sentiment, au contraire, elle ajoute même, si l'on peut dire, à son essence même, tout en ne compromettant rien de ce qui la constitue. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que déclare Malebranche lui-même, quand il écrit : « La délectation de la grâce est toujours ou du moins presque toujours jointe à la lumière, elle nous fait aimer par choix ou du moins par raison [1]. » Elle n'éclaire pas à proprement parler, ce n'est pas là sa fonction, pas plus que ce n'est celle d'un sentiment, mais elle s'accompagne de lumière, comme d'un reflet qui n'est pas sans projeter quelques lueurs sur elle. Ainsi, à l'amour aveugle tel que l'imaginaient les Anciens, Malebranche se plaît à substituer l'amour clairvoyant, qui sait pourquoi il se donne, à qui il se donne, sans cependant perdre ni son élan ni sa spontanéité. Comme on reconnaît là l'influence d'une époque qui rationalisait même l'amour, comme surtout on retrouve Malebranche lui-même « faisant de la raison le principe, non seulement de toute science, mais de la religion même [2] ».

Ajoutons encore qu'il était comme nécessaire pour Malebranche d'interpréter ainsi l'amour — et par amour il faut entendre tous les sentiments — s'il voulait rester fidèle à lui-même. Qu'est-ce qu'un sentiment vers lequel on est invinciblement porté ? Quelle place serait faite à la liberté ? Quel rapport ce sentiment aurait-il avec la morale ? En un mot, que vaudrait-il moralement ? De même, que serait la grâce uniquement susceptible de délectation ? Où serait le mérite à lui obéir ? A quelles conséquences contraires à l'ordre aboutirait-on ? « Je prétends que, lorsqu'on n'aime qu'autant qu'on est porté invinciblement à aimer, on ne

1. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XVI, p. 103-104.
2. Boutroux, *L'intellectualisme de Malebranche*, R. de Méta. et de Morale, janvier 1916, p. 27.

mérite nullement[1] » et « quand on ne veut qu'autant que le plaisir fait vouloir invinciblement, on n'a point droit aux récompenses[2] ». L'amour n'est méritoire que par l'intervention de la lumière. A la grâce aussi, il fallait donc donner comme complément la lumière.

Il faut le redire, la grâce est bien et reste un sentiment, d'après Malebranche, selon toute la force de l'expression, un sentiment où, comme en tout sentiment, le plaisir inspire, domine, commande. Cependant, il convient de le remarquer, s'il est dans la nature du plaisir en s'imposant avec force de tout commencer, il ne lui appartient pas de tout achever. De lui, on pourrait sans doute aussi dire que, s'il sert à tout, il ne suffit à rien. C'est pourquoi, à partir d'un certain moment, un élément étranger intervient, entre en jeu, la lumière, tendant à se substituer à lui, sans toutefois l'évincer ou le remplacer. Sous cette inspiration, le plaisir immodéré, comme instinctif, devient plus discipliné, s'éclairant pour s'humaniser en quelque sorte et s'adapter à l'âme.

Il n'en va pas autrement de la grâce, délectation spirituelle. Elle aussi s'élève, se grandit, s'illumine d'une certaine façon en faisant appel à la lumière comme à une parure indispensable. Mais, en son fond, elle ne renie pas ses origines, elle ne cesse pas d'être ce qu'elle a toujours été, c'est-à-dire sentiment. Et à ce titre, nous pouvons affirmer sans témérité, et c'est à quoi nous voulons en venir, qu'elle est une modalité, une qualité de l'âme, un phénomène psychologique qui, comme tout phénomène de ce genre, prend place dans la série continue des états de conscience. Elle fait sentir, c'est par suite une force qui meut et entraîne l'âme, amenant un développement physique et réel de l'être[3].

1. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XIV, p. 95.
2. *Ibidem*, p. 96.
3. J. *Laporte, Vérités de la grâce*, p. 421 : En quoi consiste intrinèsquement l'essence de la grâce ? Il montre justement que plaisir, désir, inclination en

La grâce, nous venons de le voir, est un sentiment. La liberté, à son tour, qu'est-elle ?

Elle est un pouvoir d'arrêt, une suspension du consentement, un refus de la volonté ou un don de la volonté. Autrement dit, il appartient à l'homme de réserver son consentement, de le suspendre jusqu'à ce que des biens plus sûrs nous apparaissent, jusqu'à ce que surtout la lumière luise, lumière bienfaisante qui offre, entre autres avantages, celui de nous faire connaître le bien, sans nous porter efficacement à l'aimer et par là même, laisse l'âme entièrement libre.

Le consentement, sorte de couronnement des efforts de la volonté, peut maintenant s'ajouter ; il sera donné en pleine lumière et la liberté sera réalisée. C'est donc assez dire que la liberté n'est que le consentement du jugement.

Et en effet, il faut le reconnaître, si mystérieux[1], si incompréhensible qu'il soit, ce consentement ou, pour parler comme Malebranche, ce « principe de détermination », il doit être rattaché au jugement, on peut même dire plus justement, il est un jugement.

D'ordinaire, on admet que le jugement est l'acte par lequel une chose est affirmie ou niée d'une autre, ou encore que c'est une synthèse de deux termes hétérogènes au moyen du verbe être. C'est pourquoi on dit que tout jugement implique implicitement ou explicitement trois élé-

quoi réside la grâce, selon Malebranche, sont des actes indélibérés, c'est-à-dire actes qui se produisent indépendamment d'une délibération, qui préviennent notre activité libre et auxquels nous pouvons consentir ou que nous pouvons rejeter. Il ajoute que Malebranche met « entre la volonté de Dieu qui fait miséricorde et le mouvement libre de la volonté humaine un intermédiaire créé qui est dans l'âme mais qui n'est pas dans le libre arbitre et qui sert à Dieu comme d'instrument pour produire dans le libre arbitre l'acte méritoire. »

1. « Le consentement est une sorte d'acte *sui generis,* acte formel, dépourvu de la puissance qui n'appartient qu'à Dieu, mais acte qui se suffit pour ce qu'il doit être. » (V. Delbos, *La philosophie française, Malebranche,* p. 128.)

ments : le terme dont on affirme qu'il est ou qu'il n'est pas l'autre, c'est le sujet ; le terme que le premier est affirmé être ou n'être pas, c'est l'attribut ; enfin, le rapport qui consiste dans l'affirmation que l'un est ou n'est pas l'autre, rapport exprimé par le verbe être, qui désigne simplement l'affirmation et nullement l'existence en soi.

Il convient de remarquer qu'affirmer ou nier une chose d'une autre, c'est poser un rapport, c'est-à-dire une connaissance. Or, toute connaissance implique un sujet qui connaît et son objet qui est connu. Juger, c'est ainsi dépasser le pur donné, la conscience immédiate. Cette dernière, en effet, n'est qu'une simple série, un devenir de phénomènes, qualitatif et quantitatif. Elle n'implique nullement la position d'un objet et d'un sujet. Mais, juger c'est établir un rapport entre deux termes pour l'objectiver. Et poser quelque chose qui s'oppose au sujet, ou l'objectivité, c'est admettre quelque chose d'impersonnel de non individuel, autrement dit, du non-moi, quelque chose qui n'est en nous que par accident et en manière de prêt. Juger est donc l'acte de l'intelligence qui pose la vérité. L'objet du jugement, c'est la vérité. Le jugement est l'acte essentiel, la caractéristique de l'intelligence, la vie même de l'esprit que l'on pourrait définir : une activité qui crée l'objectivité et pose la vérité.

Malebranche, quand il parle du jugement, le conçoit-il de cette manière ? Loin de là. D'abord, qu'est pour lui l'entendement ? C'est l'esprit « selon ce qu'il est en lui-même et sans aucun rapport au corps auquel il est uni..., c'est la faculté qu'a l'esprit de connaître les objets de dehors, sans qu'il s'en forme des images corporelles dans le cerveau pour les représenter, car l'âme est une substance qui pense, c'est une intelligence qui aperçoit, mais elle n'aperçoit que ce qui la touche, que ce qui l'affecte et elle n'est pas à elle-même formellement sa lumière [1] ». Enfin, l'entendement est une

1. *Recherche*, I, chap. Ier, § 1.

faculté de l'âme purement passive. N'est-ce pas déjà assez dire qu'il ne saurait juger ? Malebranche prend soin d'ailleurs, de le déclarer : « L'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir [1] », et « c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement. Sans doute, il ne serait pas suffisant à la volonté d'affirmer, si au préalable l'entendement n'avait examiné « tous les côtés et tous les rapports nécessaires pour en juger [2] », si auparavant la lumière n'avait mis fin à l'inquiétude de la volonté, mais il n'en reste pas moins qu'affirmer est l'œuvre de la volonté, que l'objet à affirmer soit « 2 + 2 = 4 » ou « Dieu est le souverain bien », c'est-à-dire qu'il s'agisse de jugements de vérité comme des jugements d'amour. Seule la volonté prononce sa sentence qui n'est que son consentement. En cela consiste la liberté.

Mais, il est temps de rapprocher ces deux notions qui se cherchent et s'appellent : la grâce et la liberté, la première, sentiment de plaisir, la seconde, jugement de la volonté.

Disons d'abord qu'on a tendance généralement à trop rabaisser le sentiment et à ne pas l'estimer à sa valeur : on lui reproche tantôt de n'avoir pas ce qu'on souhaiterait qu'il eût, tantôt d'avoir en excès ce qui lui serait seulement nécessaire. Pourquoi, dit-on, n'éclaire-t-il pas ? Et pourquoi, au contraire, est-il si souvent un maître d'erreur ? Et sur ces accusations on le condamne, comme s'il ne lui suffisait pas d'être lui-même, et comme si, surtout, il n'avait pas un rôle des plus importants auprès des autres modalités de l'âme.

N'est-ce donc rien ce qu'on appelle sensations, imagina-

1. *Recherche* I, chap. II.
2. *Ibidem.*

tion, pures intellections, passions, inclinations naturelles ? N'est-ce pas, au conraire, tout un monde dont on ne saurait faire table rase sans rejeter dans l'ombre injustement une partie de l'âme ? Malebranche le donne à entendre quand il écrit : « Nos passions et les inclinations que nous avons naturellement pour les plaisirs sensibles sont des raisons confuses mais très fortes. »

D'autre part, comme l'entendement et la volonté ne sont que l'âme même, c'est elle proprement qui aperçoit, juge, raisonne, veut, ainsi c'est encore la même âme qui jouit, souffre, sent, car « il faut connaître ou sentir avant que de juger et de consentir ». L'âme n'est pas divisée ; ce que l'on nomme facultés n'est que l'âme aperçue sous un certain aspect. Quand elle agit, elle se retrouve elle-même plus ou moins entière dans toutes ses opérations, mais elle s'y retrouve. Comment, dès lors, s'étonner de la présence du sentiment dans la plupart de ses opérations ?

Personne comme Malebranche n'a exprimé, avec plus de force et en termes plus clairs, cette influence du sentiment sur la volonté. « Nous sommes, dit-il, prédéterminés physiquement vers le bien en général, puisque nous voulons invinciblement être heureux et que le désir du bonheur est en nous sans nous... Nous sommes prédéterminés physiquement vers les biens particuliers, en ce sens que nous sommes poussés vers ce que nous connaissons ou que nous goûtons comme bon... Ainsi, tout plaisir est efficace par lui-même par rapport à la volonté, car il la meut et la pousse pour ainsi dire vers l'objet [1]. »

C'est donc assez dire que, êtres d'instinct et de sentiment plus que de raison, nous subissons l'emprise du plaisir à un degré tel que rien en nous ne saurait y échapper et surtout

1. *Recherche*, 1er Éclair. *Prémotion*, § 1, § XI.

notre volonté encore moins que toute autre faculté. Ne semble-t-il pas, dès lors, que la volonté pour agir a toujours besoin d'être accompagnée du plaisir ?

Et en effet à quelle impuissance serait réduite la volonté dans ses jugements, si elle était laissée à elle seule ? Auraitelle toute sa force pour affirmer, si elle n'y était aidée par le sentiment ? Sans doute, selon la remarque de Malebranche, « il faut savoir la différence qui se trouve entre la vérité et la bonté prise dans le sens ordinaire et par rapport à nous. Cette différence consiste en ce que la bonté nous regarde et nous touche et que la vérité ne nous touche pas... [1] ». Toutefois, est-ce à dire que le sentiment si puissant en face de la bonté, reste comme inactif en présence de la vérité ? Il est certain que, s'il n'intervenait pas pour porter, incliner, presser la volonté à produire son affirmation, il pourrait arriver et il arriverait que celle-ci, froide, inerte, sans élan, s'établirait dans une sorte d'indifférence, placée comme en suspens, se refusant à tout acte. Or, c'est le sentiment, cette disposition à aimer la vérité, qui incline la volonté d'abord à acquiescer, puis à affirmer, car même « dans le consentement à la représentation du rapport qui est entre les choses [2] », en quoi consiste le jugement de vérité, il y a déjà au moins un commencement de mouvement vers ces choses.

Mais le sentiment ou le plaisir, ouvrier efficace par luimême et par rapport à la volonté, puisqu'il l'excite, la pousse, l'aide, en un mot la prépare à bien remplir sa fonction qui est de juger, ne va-t-il pas pousser plus loin son intervention, s'insinuant plus ou moins subrepticement dans ce qui est le terme du jugement, c'est-à-dire la décision ou le consentement ? Ici, la réponse de Malebranche ne se fait

1. *Recherche*, I, chap. II.
2. *Ibidem.*

pas attendre, elle est aussi catégorique qu'elle peut l'être et sans la moindre restriction. « Tout plaisir ou motif physique, quoique efficace par lui-même par rapport à la volonté qu'il meut, n'est point efficace par lui-même, par rapport au consentement de la volonté, puisqu'il n'ôte pas à l'âme le désir d'être solidement heureuse et le pouvoir de suspendre son consentement et d'examiner si le plaisir s'accorde avec le souverain bonheur qu'il désire invinciblement [1]. »

C'est qu'en effet, le consentement de la volonté est comme un fort inexpugnable, où aucun motif d'action n'a accès, qu'il s'agisse aussi bien du plaisir que de la lumière. Au contraire, tout y est laissé à l'initiative, à la discrétion, à la disposition de cette même volonté qui, l'instant d'avant, apparaissait si sensible et maintenant se présente si fermée, même à la moindre intervention. Tout relève d'elle et d'elle seule. Et qu'on ne vienne pas objecter que nos consentements ne sont ni si personnels, ni si intimes, ni si spontanés qu'on l'affirme, puisqu'ils sont plus ou moins préparés par toutes les influences qui ont précédé et qu'en définitive, ils ne sont qu'une sorte de résultante plus ou moins directe de notre vie antérieure. Malebranche s'inscrit en faux contre cette assertion ; s'il est un point où il a été affirmatif, et sur lequel il n'a pas varié, c'est quand il a parlé du consentement de la volonté. Celui-ci reste à ses yeux un domaine réservé, privilégié « qui se suffit à lui-même pour ce qu'il doit être [2] », à l'abri de toute ingérance plus ou moins dissimulée d'un motif quelconque.

Si maintenant, circonscrivant de plus en plus le débat, nous appliquons à la grâce ce que nous venons de dire du

1. *Recherche*, 1er Eclair.; *Prémotion*, § 1, § XI.
2. V. Delbos, *La philosophie française, Malebranche*, p. 128.

plaisir ou du sentiment et à la liberté ce qui convient au jugement, qu'obtenons-nous de ce rapprochement ?

La grâce qui est en nous sans nous est efficace par rapport à la volonté, autrement dit, elle agit sur elle, non d'une façon simplement morale, mais d'une manière qu'on peut qualifier de réelle ou de physique. Il est donc certain qu'elle a une action, qu'elle produit toujours un effet, quoique elle n'ait pas tout l'effet qu'elle pourrait avoir, parce que la concupiscence s'y oppose. Le mot efficace que Malebranche emploie, après toutes les controverses qu'il a suscitées, garde tout son sens. Comme le « plaisir est efficace par lui-même par rapport à la volonté, car il la meut et la pousse pour ainsi dire vers l'objet [1] », ainsi la grâce, elle aussi, plaisir supérieur, délectation prévenante, en vertu de la force qu'elle porte en elle-même, a un pouvoir effectif, réel sur la volonté, et ce pouvoir se manifeste par le mouvement qu'il lui imprime vers une décision. Pourquoi ce pouvoir sur la volonté ? C'est qu'il y a en nous un besoin du plaisir ou du bonheur actuel qu'on peut appeler invincible. Tout ce que, de loin ou de près, nous entrevoyons comme devant lui donner satisfaction, nous nous y portons ; comme une sorte de forte attraction s'exerce sur nous, malgré nous, et nous sommes, pour ainsi dire, poussés vers cet objet.

S'il en est ainsi, est-ce que cette grâce prévenante qui ressemble tant au plaisir ne va pas, dans un élan sans contrôle, dépasser les limites qui lui sont assignées et absorber la volonté qu'elle devait seulement aider ? Pourquoi en effet, puisque assez puissante par elle-même, ne dispenserait-elle pas cette même volonté d'agir ? Là pourrait être le danger, mais il n'existe pas. La grâce, si efficace qu'on la suppose, ne peut pas tout par elle-même : autre chose est

1. *Recherche*, 1er Eclair.

faire sentir, autre chose est consentir, ne cesse de répéter Malebranche. A la grâce qui s'offre, il faut une âme correspondante qui accepte. Le résultat de cette rencontre dépend des dispositions de celui à qui elle est donnée, car il ne faut pas imaginer la grâce agissant à la manière d'un torrent impétueux qui emporterait tout sur son passage. Rien ne serait plus faux. Cette grâce ne remplit pas l'âme, de telle manière qu'elle l'entraîne vers le vrai bien, sans choix, sans discernement, sans consentement libre. Et une autre preuve, c'est que, loin de suivre ses bons mouvements, il arrive souvent qu'on en suit de tout opposés.

La volonté est donc libre du côté de la délectation de la grâce. Et pourtant, il faut qu'elle s'affranchisse encore, ou du moins, y travaille de plus en plus. C'est qu'en effet la délectation de la grâce, nécessaire pour prévenir, amorcer, exciter la volonté, a rempli son rôle, quand cette volonté est en mouvement, c'est-à-dire s'éloigne des faux biens et est en marche vers le vrai bien. Il est nécessaire qu'alors intervienne un autre élément tout différent qui éclairera cette volonté et qui lui permettra de juger de la valeur des biens qui lui sont proposés, c'est la lumière. Heureuse lumière, qui d'ordinaire, quoique pas nécessairement, accompagne le plaisir, permet à l'âme de mériter et d'aller vers Dieu en toute liberté, on ne dira jamais assez tout son prix.

C'est donc à une lumière de plus en plus grande que doit tendre l'âme humaine, si elle est vraiment éprise de liberté, car, il faut l'avouer, n'avancer vers le bien que par plaisir, est la façon la moins noble qui soit ; n'y a-t-il pas là quelque chose de servile et de mercenaire à ne donner qu'autant qu'on reçoit et à se faire payer de son amour [1] ? Mais comment échapper à cette servitude ?

1. « Je veux dire que l'amour qui n'est purement que l'effet naturel ou nécessaire de la délectation de la grâce n'a rien de méritoire, s'il n'est plus

Pour le chrétien, il est un modèle qui doit toujours être présent à sa pensée et guider son action en toute circonstance, c'est le Christ. Or, s'il est dans la vie de celui-ci une heure solennelle et douloureuse dont le souvenir doit l'inspirer, c'est celle de sa Passion. Comment a-t-il aimé le bien ? Comment est-il allé au bien ? Exempt de péché et cependant capable de mériter, il a aimé le bien, non d'un amour aveugle, non d'un amour d'instinct, non d'un amour de sentiment, mais d'un amour de raison. « Son amour, pour être pur, ou du moins pour être parfaitement méritoire, ne devait nullement être produit par des plaisirs prévenants [1]. » Sans l'appui de la délectation prévenante, sans même l'encouragement de la vue de ses perfections, dans un abandon complet, dans un dénuement absolu, il a offert son sacrifice. Qui oserait dire que telle n'était pas la manière la plus haute et la plus parfaite de se porter au bien ? Si une autre eût existé, ne l'aurait-il pas adoptée ? Mais il n'en est pas d'autre : « La liberté la plus parfaite est celle d'un esprit qui a toute la lumière et qui n'est déterminée par aucun plaisir [2]. » A notre tour, nous libérant de plus en plus de la délectation, nous devons nous décider par choix et par raison, nous efforçant de reproduire cet idéal ou du moins de nous en rapprocher.

Et c'est ainsi qu'arrivée à ce point de dégagement et de libération, où la volonté est maîtresse de ses décisions, elle va seule, sans soutien, sans contrainte, sans résistance, elle continue d'elle-même le mouvement commencé mais repris

grand qu'elle. Je veux dire que l'amour qui n'est purement que l'effet naturel ou nécessaire de la délectation de la grâce n'a rien de méritoire, quoique cet amour soit bon en lui-même, car... lorsqu'on avance qu'autant qu'on est payé comptant, on n'a pas de droit aux récompenses. Lorsqu'on aime Dieu qu'autant qu'on est attiré ou que parce qu'on est attiré, on ne l'aime point par raison, mais par instinct; on ne l'aime point sur la terre comme il veut et comme il doit être aimé. » (*Traité N. et G.*, III, art. XXIV.

1. *Ibidem*, III, § XXVI.
2. *Ibidem*.

par elle, qui la poussait vers Dieu. Conduit par la raison, « on va, pour ainsi dire, plus loin que l'on est invinciblement poussé par le plaisir, ... ce qu'il y a d'amour qui excède le plaisir est un amour pur, raisonnable [1] », « on avance, pour ainsi dire librement et par soi-même vers le vrai bien [2] » ; mais, fait remarquer Malebranche, « ces paroles, parce qu'on avance, sont métaphoriques ; et c'est pour cela que j'y ai ajouté un pour ainsi dire [3] ». Il ne faut pas s'y tromper, s'avancer ne signifie pas que l'âme se donne à elle-même du mouvement, elle n'en est pas capable ; « ma pensée est que tous les jugements et tous les consentements de l'âme ne sont de sa part que de simples repos [4] ». Mais il importait aux yeux de Malebranche, même au prix de quelques exagérations d'expressions, que l'on connût que l'âme n'éprouve aucune contrainte et sait où elle va.

Que conclure ? C'est que selon Malebranche, il ne saurait être question de conflit au sujet de la grâce et de la liberté. Où le conflit pourrait-il exister ? Elles appartiennent toutes deux à des ordres différents, l'une à l'ordre du sentiment, l'autre à l'ordre de la volonté. La distinction est trop nettement établie pour qu'on s'y trompe. Affirmons que cette diversité d'ordres ne va pas à créer une sorte de rivalité. Sur quelles raisons celle-ci se fonderait-elle ? Elles se meuvent dans deux sphères différentes qui leur appartiennent chacune en propre, elles exercent leur activité selon leur nature, sans que rien n'y fasse obstacle. Par là même, l'une vis-à-vis de l'autre, elles gardent une indépendance réciproque, mais qui ne va pas cependant jusqu'à les rendre étrangères l'une à l'égard de l'autre, au point qu'elles n'aient aucun rapport.

1. *Traité N. et G.*, III, art. XXIX.
2. *Ibidem*, art. XXX.
3. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XV, p. 98.
4. *Ibidem*, p. 149.

Elles ont des rapports, c'est nécessaire et ces rapports, quand ils existent, sont même très étroits. Le terme qui exprimerait le mieux la nature de ceux-ci serait celui de subordination : l'une est subordonnée à l'autre.

La grâce, en effet, n'est pas pour elle-même, elle ne se donne pas comme une fin, elle n'est pas une fin, pas plus que le plaisir n'en est une ; elle est un moyen, moyen supérieur sans doute, moyen de l'ordre surnaturel, mais cependant moyen, et comme tel, elle est en vue d'autre chose qu'elle-même, elle est en vue de la liberté, elle s'exerce pour la liberté. Qu'on ne dise pas que c'est rabaisser la grâce de la subordonner ainsi à la volonté humaine, ou plutôt, comme certains s'expriment, au caprice humain ; qu'on ne crie pas au scandale pour ce prétendu manque d'égards. Le serviteur n'est pas au-dessus du maître. Comme son auteur qui affirme n'être venu en ce monde que pour servir et non pour être servi, la grâce, prolongement du Christ, rançon de sa Passion, prix de son sang, est en service, elle est à la disposition de l'homme, soit qu'il l'accueille, soit qu'il la repousse.

Toutefois, si à cette fonction la grâce se livre tout entière, avec toutes ses ressources et ses richesses, elle se garde bien de s'imposer. On pourrait dire d'elle qu'elle se propose et que la volonté en dispose. Or, la volonté dispose tant et si bien que, souvent s'enfermant en elle-même comme en une tour d'ivoire, elle ne connaît plus qu'elle-même, s'abandonne à sa destinée, s'affranchit de la grâce proprement dite comme d'un instrument dont elle n'a plus que faire, pour monter de plus en plus dans la lumière qui libère de toute dépendance. Sans doute, il ne faut pas l'oublier, cette lumière libératrice vient encore de la grâce, elle est encore la grâce, mais ce n'est plus la grâce qui excite et pousse. Cette lumière plane en quelque sorte au-dessus de la volonté, éclaire sa marche, loin de l'entraver ou de la ralen-

tir. Dès lors, où donc trouver une indépendance plus marquée, qui n'est cependant pas un isolement, que celle d'une liberté ainsi comprise ?

La grâce prévient, commence, appelle, encourage ; cela c'est ce qui se fait en nous sans nous. Il convient qu'il en soit ainsi. L'action de Dieu qui est partout, qui s'exerce aussi en nous, doit y avoir les prémices, c'est justice. Que pourrions-nous sans Dieu et sa grâce ? Il « opère et c'est nous qui coopérons, car c'est lui qui commence et sans lequel on ne peut rien, qui, à parler exactement, est celui qui opère[1] ». Mais Dieu ne nous écrase pas de sa toute-puissance. Même pécheurs, nous restons des créatures raisonnables ; Dieu se doit à lui-même et nous doit de nous traiter en créatures raisonnables. Or, pour que nous agissions avec notre nature raisonnable, ne faut-il pas que nous intervenions de notre propre personne dans la réalisation de cet acte commun à Dieu et à nous qu'est le consentement ? Dieu commence ; quant à nous, il nous appartient d'achever ; cela nous convient, parce que c'est plus facile, surtout quand les lignes du modèle sont tracées et quand l'élan est donné. Nous achevons, mais ce n'est pas à dire que nous continuons seulement ce qui est commencé, en vertu de l'élan donné ou par habitude prise. Nous continuons en complétant. Nous prenons le mouvement où nous devons et nous le portons plus loin, ou plutôt est-ce parler proprement que de parler de mouvement porté plus loin ? En réalité, quand la volonté a jugé, quand elle consent, elle ne continue pas un mouvement esquissé, elle s'arrête, au contraire, elle se repose, elle ne fait plus rien. Le consentement est un

1. *Recherche*, 1er Eclair. *Prémotion*, § XIII. « La grâce de Dieu court, pour ainsi parler, avant la volonté et concourt aussi avec elle, non en produisant l'acte du consentement, mais en laissant à la faculté active de l'âme la volonté qu'elle meût de le produire.

repos. Dès lors, comment la grâce attendrait-elle ce qui est insaisissable ou plutôt ce qui n'agit plus ?

Ainsi, selon Malebranche, à aucun moment, ni avant leur rencontre, ni pendant, ni après, la grâce et la liberté ne se heurtent, ne s'opposent, ne s'excluent. Ce point acquis est d'assez grande importance pour qu'on le remarque et qu'on le retienne. Il reste cependant à voir si l'on ne peut pas aller à une affirmation encore plus catégorique.

Le fidèle peut donc rentrer en lui-même. Il éprouve maintenant la douceur de l'apaisement que lui apporte la certitude de la liberté par rapport à la grâce efficace ; il peut reprendre à son compte la parole de l'Apôtre : « Je puis tout en celui qui me fortifie ». Pourtant, un dernier doute subsiste en son âme. L'homme, se dit-il, est destiné à être une pierre dans un édifice élevé à la gloire de Dieu. Me sera-t-il donné d'y entrer comme une pierre d'élection ? On ne peut oublier qu'il est écrit : plus d'appelés que d'élus [1]. Serai-je parmi ceux qui sont appelés et surtout parmi les élus ? Et d'autre part, les théologiens enseignent qu'il y a quelque chose de mystérieux dans la façon dont Dieu dispense son secours aux hommes, puisque non seulement il aide les uns plus que les autres, mais encore qu'il aide les uns et n'aide pas les autres. Est-il donc vrai qu'il y a un « décret éternel par lequel Dieu prévoit et prépare les grâces et les moyens par lesquels les uns seront sauvés, en laissant les autres, par unjugement très juste, dans la masse de perdition [2] » ?

Et le fidèle continue à chercher, parmi les solutions données au terrible problème de la prédestination, celle qui calmera son doute. « Dieu, disent les uns, veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la

1. *S. Mathieu*, XXII, 14. *Multi enim sunt, vocati, pauci vero electi.*
2. Aug. *De Dono Persev.*, cap. 14, cité in t. XVIII, *Œuvres d'Arnauld*, p. 680.

vérité. Donc, ils peuvent tous être sauvés par leurs forces naturelles. Mais, si cela n'est pas possible sans le secours de la grâce intérieure, voyons un peu à qui Dieu le donnera. Dieu fait choix des uns plutôt que des autres. Eh bien, d'accord, mais du moins, que son choix soit raisonnable. Or, c'est une notion commune que, qui prend le pire choisit mal. Donc, si Dieu ne donne pas sa grâce également à tous, s'il choisit, il faut bien qu'il préfère les meilleurs ou les moins méchants aux plus méchants, car on ne peut pas douter que le choix qu'il fait des uns plutôt que des autres ne soit sage et raisonnable. Il n'y a point en lui acception de personnes. Il faut donc nécessairement que la raison de son choix dans la distribution de sa grâce se trouve dans le bon usage que nous pouvons encore faire de nos forces naturelles. C'est nous à vouloir, à désirer notre guérison, à croire au Médiateur, à implorer sa miséricorde, en un mot à commencer et Dieu viendra au secours ; nous mériterons par le bon usage de notre libre arbitre que Dieu nous donne sa grâce [1]. »

D'autres, plus tard, sont venus qui ont compliqué comme à plaisir ces questions déjà si difficiles. Ils ont admis par exemple que Dieu sauve les uns et laisse se perdre les autres en vertu de volontés particulières, car il prédestine qui il veut et parce qu'il le veut, supposant en la divinité une volonté « impérieuse et bizarre », telle qu'on la remarque souvent dans les grands de la terre. Dieu leur est apparu sous les traits d'un grand de ce monde chez qui la puissance est préférée à la sagesse. D'autre part, comme il est nécessaire d'admettre que le choix des élus doit avoir un motif, faute duquel la volonté de Dieu qui les choisit ne pourrait être dite «sage [2] », il est « impertinent en tous sens [3] » de vouloir

1. *Entretiens*, IX, § XII.
2. *Traité N. et G.*, III[e] Eclair., § XXV et XXVI. «Je ne dis point que tel est choisi et tel abandonné, simplement et précisément parce que Dieu le veut : car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice.»
3. *Ibidem*, § XXIV.

prendre des élus eux-mêmes le motif qui détermine Dieu à les prédestiner ou à former les décrets qui renferment leur prédestination [1].

Et le doute, loin de s'apaiser, ne fait que s'exaspérer davantage devant de nouvelles difficultés que rassemblent ces doctrines d'erreur. Comment les pélagiens osent-ils parler de mériter la grâce ? La grâce se mérite-t-elle ? N'est-il pas dans sa nature d'être essentiellement gratuite ? « Ils font agir Dieu comme agissent les hommes [2]. » Voilà leur tort. « La raison de la distribution de la grâce ne se tire point de nos mérites naturels... Dieu n'agit pas comme les hommes, comme les causes particulières et les intelligences bornées [3]. » Qu'on comprenne par une comparaison à quelle absurdité on arriverait en raisonnant de la sorte. Suffit-il qu'un champ soit ensemencé ou planté pour y attirer la pluie ? Non, sans doute. Il n'y aurait alors « qu'à semer ou qu'à planter dans un champ, afin qu'il y pleuve, car, puisque Dieu ne fait pas pleuvoir également sur les terres, puisqu'il fait choix, il doit choisir raisonnablement et faire pleuvoir sur les terres ensemencées plutôt que sur les autres, plutôt que sur les sablons et dans la mer... Qu'on cultive les terres ou qu'on les laisse stériles, il n'y pleut ni plus ni moins [4]. »

Et les jansénistes ne raisonnent pas mieux en admettant en Dieu des volontés particulières. Supposons que Dieu agisse par des volontés particulières, c'est aussitôt le règne de l'arbitraire et l'homme n'est plus libre, puisque Dieu tout-puissant réalise ses volontés particulières et puisque, sage, il proportionne les moyens avec la fin ; par suite, toute grâce donnée par une volonté particulière a invincible-

1. « Il ne veut pas sauver tels et tels plutôt que les autres, s'il ne découvre en lui-même, je ne dis pas en eux, quelques raisons pour cela. » (*Traité N. et G.*, IIIe Eclair., § XXIV.

2. *Entretiens*, IX, § XII.

3. *Ibidem.*

4. *Ibidem.*

ment son effet [1]. De plus, sera-t-il sûr que Dieu alors voudra sauver tous les hommes et que ces hommes auront une part quelconque à l'œuvre de leur salut ?

Dieu veut en principe que tous les hommes soient sauvés ; Dieu veut que tous les hommes parviennent à la connaissance de la vérité ; il veut les sanctifier tous ; il veut faire son Eglise la plus ample et la plus puissante possible. Mais il faut l'entendre dans le sens que l'exécution se fera par rapport aux voies qui sont les plus dignes de lui. L'ordre des décrets divins, qui renferme la prédestination, n'est point que Dieu veuille sauver tels et tels, et qu'ensuite il consulte sa sagesse pour découvrir les voies qui permettent d'exécuter ses desseins. Il ne commence pas par vouloir sauver tels et tels plutôt que les autres ; mais c'est l'accomplissement de sa sagesse qui fait qu'il sauve tels et tels plutôt que les autres. Ainsi, la prédestination est purement gratuite et la raison pourquoi Dieu prend tel et laisse tel, c'est qu'il fait miséricorde à qui il lui plaît de le faire [2]. Ne cherchons donc pas en nous-mêmes quelques raisons du choix de Dieu, ces raisons ne sont qu'en lui-même et elles sont tirées de sa loi inviolable, de l'ordre immuable, du rapport nécessaire des perfections qu'il renferme dans sa substance [3]. Et comme il est sage dans la formation de ses décrets aussi bien que dans leur exécution, il ne forme point aveuglément ses sages desseins sans comparer tous les ouvrages possibles avec les moyens possibles de les exécuter [4]. Et d'autre part, comme il ne peut agir que pour sa gloire et que de la manière qui porte le plus le caractère de ses attributs, il a en vue l'Eglise future formée par les voies qu'il y emploie

1. *Réponse à la Dissertation*, chap. IX, p. 353 et *Réponse au livre des vraies et fausses idées*, chap. IV, § XVIII, p. 61-62.
2. *Entretiens*, IX, § XII.
3. *Ibidem.*
4. *Ibidem.*

et cette Eglise lui fait plus d'honneur que toute autre Eglise formée par toute autre voie. C'est ainsi que, s'il a voulu unir son Verbe à telle nature et prédestiner en son Fils tels et tels, c'est parce que sa sagesse lui a marqué d'en user de la sorte envers eux pour sa gloire.

Nous venons de le voir, le mérite proprement dit n'est pas antérieur à la grâce et ne se produit pas sans la grâce. La prédestination devance le mérite. Mais cela ne signifie pas que la prédestination soit comme le salut assuré quand même et indépendamment des mérites de l'homme. Celui-ci doit être libre pour mériter une récompense et il lui est permis d'amasser des mérites, lorsque les secours surnaturels l'y aident. D'un autre côté, la répartition de la grâce n'est point de la part de Dieu l'effet d'une volonté indifférente ou capricieuse, mais l'effet de la profondeur de la sagesse qui règle toutes les volontés divines. De même que la pluie ordinaire est une suite naturelle des lois générales de la communication des mouvements, de même, la pluie de la grâce dépend de certaines lois générales. Or, parmi les attributs de la Providence, il en est un qui « porte le caractère de la qualité la plus impénétrable de la Divinité, qui est de prévoir les actes libres de la créature dans toutes sortes de circonstances [1] ». Dieu, en effet, connaît clairement tous les effets qui peuvent résulter du mélange et de la combinaison de toutes choses. Pénétrant le cœur de l'homme, il découvre infailliblement les effets mêmes qui dépendent d'un acte ou d'un consentement libre de nos volontés. De la sorte, Dieu se sert aussi heureusement des causes libres que des causes nécessaires pour l'exécution de ses desseins ; il prévoit ce qu'elles feront avec sa grâce, s'il la leur donne. Il arrive, alors, que Dieu, non seule-

1. *Entretiens*, XII, § XVIII.

ment tout-puissant, mais aussi scrutateur des cœurs, « peut produire dans l'âme, quand il le veut, des motifs tellement proportionnés au libre arbitre, qu'il connaît parfaitement que ces motifs seront infailliblement suivis du consentement de la volonté [1] ». Par là même, on peut dire que si l'obtention de la grâce ne dépend pas de notre choix ni de notre liberté, les effets de la grâce une fois obtenue en dépendent. La prédestination ne saurait donc jamais être sans rapports avec les efforts méritoires de notre liberté. Or, ces effets ultérieurs et méritoires de la grâce, Dieu prévoit ou plutôt voit qu'ils feront défaut chez les uns, qu'ils se produiront chez les autres. En agissant ainsi, Dieu qui doit retirer une gloire infinie de la sagesse de sa conduite, n'enlève rien à la gloire des causes libres, auxquelles il communique sa puissance sans les priver de leur liberté. Et, chose digne non moins d'admiration, Dieu leur donne part à la gloire de son ouvrage et du leur, en les laissant agir librement selon leur nature et par ce moyen il augmente la sienne, car il est infiniment plus difficile d'exécuter sûrement ses desseins par des causes libres que par des causes nécessaires ou nécessitées.

Cette doctrine n'est autre que la doctrine dite congruiste et qui paraît bien avoir prévalu auprès de la majorité des docteurs. La plus grande difficulté est dans la nature de la prescience divine. Malebranche le reconnaît : « J'avoue que je ne comprends pas clairement comment Dieu peut connaître que ma volonté formera un acte qu'il veut que je fasse librement et sans nécessité [2]. » Mais il ajoute : « Je sais par la raison et je suis certain par la foi que Dieu peut et connaît tout. » Cette difficulté pèse, d'ailleurs, sur toute philosophie qui admet l'existence de Dieu et elle n'est pas

1. *Prémotion*, § VII. Voir *Traité N. et G.*, III, art. XXX, VIII.
2. *Ibidem.*

spéciale à la question de la grâce. Comment comprendre l'essence divine dont le propre est de n'être pas soumise comme la nôtre aux lois de l'espace et du temps ? Il n'en reste pas moins qu'à l'encontre des semi-pélagiens qui enseignaient que Dieu usait de sa prescience pour nous distribuer la grâce selon l'usage que nous en ferions, on doit penser que Dieu « considère d'abord l'œuvre à accomplir et c'est en elle seule qu'il trouve la raison du choix des élus ; ensuite, il distribue à chacun la grâce selon la place qu'il occupera dans le Temple éternel [1] », car, il convient de ne pas l'oublier, c'est à la construction de ce temple que nous sommes appelés à concourir chacun selon notre destinée, en allant librement à la place qui nous y est assignée.

Quelle sera l'attitude du fidèle à l'égard de la prédestination ? Le problème de l'action se pose-t-il encore pour lui ? Il se pose et il doit être résolu dans le sens d'une activité qui se dépense librement et se porte là où elle doit s'exercer. De même que Dieu fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, de même la pluie se répand indistinctement sur la terre. Les laboureurs labourent et ensemencent leurs terres sans rien changer à ce qu'il en adviendra de la pluie ; celle-ci se répandra en conséquence des lois générales de la communication des mouvements. Devant cette ignorance de l'avenir, les laboureurs s'abstiennent-ils ou n'agissent-ils pas comme si la nature devait se comporter favorablement. « Il faut que tu imites les laboureurs, dit le Verbe des Méditations [2]. L'expérience leur a appris à régler leur conduite sur

1. 3e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § V, p. 1444 : « Je rejette, avec saint Prosper et saint Augustin, l'usage que les Semipélagiens faisaient de la science moyenne pour défendre les mérites purement humains et trouver en nous la raison de notre choix. Mais je ne doute nullement que la connaissance que Dieu a des déterminations libres de nos volontés dans toutes sortes de circonstances ne lui serve pour l'établissement de ses décrets et l'exécution de ses desseins. »

2. *Méditations*, XIII, § XXII.

les lois de la nature. Ils n'attendent point que je fasse des miracles en leur faveur. Ils font exactement leurs labours, ils ensemencent abondamment leurs terres, afin que, s'il pleut et ne grêle point, ils recueillent avec joie le fruit de leurs travaux... Travaille comme eux, défriche, prépare la terre de ton cœur, afin que ma parole y sanctifie. » Et encore ailleurs : « Veille sans cesse, de peur que tu ne sois pas en état de recevoir utilement la pluie de la grâce, lorsqu'elle se répandra sur toi. Travaille à défricher les mauvaises herbes que la concupiscence fait croître dans la terre de ton cœur et n'attends pas que je proportionne mes dons à ta faiblesse et à ta négligence. En un mot, agis comme si ton salut dépendait de tes soins et que ma grâce fût très rare ; car, si tu n'es pas disposé à me recevoir, lorsque je viendrai te visiter, j'en trouverai d'autres en état de recevoir l'effet de ma bonne volonté [1]. »

Est-ce assez clair ? La grâce ne fait pas tout. Dieu ne veut pas qu'elle fasse tout. Ce n'est pas l'ordre. L'homme doit agir avec une activité aussi entière que s'il était seul à agir, comme si tout dépendait de lui, comme s'il ne devait attendre aucun secours d'ailleurs. C'est qu'en effet, si réduite que puisse être l'action de l'homme, il faut qu'elle intervienne. Dieu a trop de respect à l'égard de la liberté de la créature pour l'annihiler en quelque sorte sous le poids de sa puissance ; c'est l'honneur de Dieu, « il conduit les causes suivant leur nature [2] ». Par cela se corrige ce qu'on est porté à trouver excessif dans l'omnipotence que Malebranche reconnaît à Dieu. Opération de Dieu, coopération de l'homme, concours de ces deux agents ; union du divin et de l'humain, du céleste et du terrestre ; tout dans la vie du chrétien se réduit au fond à ces deux points : appel de Dieu,

1. *Méditations*, XII, § XXV.
2. *Prémotions*, § VII.

réponse de l'homme. On ne peut sortir de là, ou si l'on en sort, on fait fausse route. Ceux qui s'y sont essayés ont erré grossièrement. Que l'on dise et que l'on répète : mystérieuse, incompréhensible rencontre. Dans quelle mesure l'un, dans quelle mesure l'autre, le saura-t-on jamais ? Mais le fait est. Dieu, par sa grâce, prévient, Dieu par sa grâce, prédestine, Dieu se penche vers l'homme en un geste d'infinie condescendance, cherchant et trouvant en lui-même les raisons de ce rapprochement. Et la créature humaine doit, par sa bonne volonté, se tourner vers son Créateur, acquiescer à ce mouvement d'amour, l'achever en quelque sorte par son acquiescement. Nouveau Jean-Baptiste, le fidèle va au devant de l'appel de Dieu. Sa vie doit ressembler à celle du « précurseur de Jésus-Christ, de celui qui a marché devant Jésus-Christ, pour lui préparer ses voies, de celui qui est, pour ainsi dire, la préparation personnelle à la grâce substantielle [1] ».

Mais reste toujours à trouver le comment de l'accord de la prédestination et de la liberté. On l'a dit justement, c'est « l'ascétisme qui opère l'union de deux volontés qu'une spéculation abstraite avait opposées [2] ». L'ascétisme, c'est-à-dire selon l'étymologie du mot, ce par quoi l'homme s'exerce et se domine, se sépare du monde par la retraite, se prive des plaisirs, s'arrache à l'empire des sens par la mortification [3], s'humilie surtout pour s'adapter à l'action de la grâce, se met en disposition de la recevoir. Cet exercice n'est pas sa fin à lui-même, il ne se présente pas comme une sorte de dilettantisme pour savoir jusqu'où on peut réduire sa

1. *Conversations. Chrét.*, IX « Quand nous considérons, dis-je, ce modèle de préparation à la grâce, nous ne remarquons qu'éloignement du monde, que privation continuelle des choses mêmes qui semblent nécessaires à la vie. »
2. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, p. 159.
3. *Conversations. chrét.*, IX.
4. Henri et Jean Brémond, les Pères du Désert. (Les moralistes chrétiens).

nature et pour jouir de ce spectacle. Il est une préparation nécessaire et indispensable à la réception de la grâce, car celle-ci ne s'avance ni par les chemins tortueux ni par les chemins raboteux [1], elle est arrêtée par les obstacles. Mais quand les voies sont libres, elle apparaît aussitôt. Qu'est-ce à dire ? A nos moyens ordinaires d'investigation, il faut suppléer par d'autres. Là où le raisonnement échoue, incapable de lier avec logique ce qui paraît séparé, là où la raison hésite, impuissante à expliquer, il faut, selon l'heureuse expression de M. Gouhier, faire appel à « l'expérience religieuse [2] » qui, chez Malebranche, fut exceptionnellement riche. L'expérience religieuse ne peut qu'affirmer qu'entre deux volontés qui se cherchent, la rencontre se fera tôt ou tard. L'expérience religieuse unifie, rapproche, fait le lien par l'amour, dont il a été dit que rien n'est fort comme lui. A ce contact bienfaisant quelle prétendue opposition résisterait ?

Osera-t-on, après cela, soutenir que Malebranche ôte aux hommes la confiance qu'ils doivent avoir en Dieu, et qu'il rend même inutiles [3] toutes les prières ? On ne s'est pas fait faute de lui adresser ce reproche : si Dieu agit par des volontés générales, comment espérer du ciel des secours particuliers ?

Il est vrai, la règle est bien que Dieu agit toujours par les voies les plus simples ; il suit constamment les lois qu'il a une fois établies, il n'intervient dans son œuvre qu'exceptionnellement, ne voulant pas troubler l'ordre établi. Le miracle doit être rare dans un monde bien ordonné. Or, de

1. *S. Luc*, chap. III, 5.
2. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*. Avant-propos : « ...De cette confiance (en la valeur chrétienne du cartésianisme) est née *La philosophie de Malebranche* que le présent livre expose sous sa forme systématique en s'efforçant toutefois de ne jamais la séparer de l'*expérience religieuse* dont elle a vécu. »
3. *Traité N. et G.*, 1er Eclair., § XIX.

ces dispositions qui révèlent et font éclater aux yeux de tous les qualités éminentes du Créateur conservant son œuvre, que pouvons-nous faire autre chose, sinon l'en louer ? Mais cela dit, faut-il taxer d'inutilité l'acte de celui qui, par exemple, en temps de sécheresse, s'attarde à prier pour avoir la pluie ? Faut-il parler de tentation à l'égard de Dieu, quand on lui demande un miracle ? En cela se trouve l'exagération manifeste.

D'abord, est-ce que l'Eglise n'ordonne pas des prières publiques dans les grandes calamités, et en particulier quand les terres ont besoin d'eau [1] ? N'est-ce pas déjà là une présomption en faveur de la prière ? Malebranche moins que personne n'ignore que dans l'Eglise, c'est une vérité reçue que *lex orandi est lex credendi.* Puis, s'il a écrit que «Dieu ne fait jamais de miracles, qu'il n'agit jamais par des volontés particulières et contre ses propres lois [2] », il a eu soin d'écrire « que l'ordre ne le demande ou ne le permette ». C'est une porte ouverte laissée au miracle et par là même à la prière. Et c'est tellement vrai que Malebranche accorde sans difficultés que, « lorsque tout un peuple se trouve réduit à l'extrémité, si Dieu ne fait pas un miracle en sa faveur, il est permis d'implorer son assistance [3] ». Cela ne veut pas dire qu'il faudra recourir au miracle indistinctement, en particulier quand on peut par ses propres moyens sortir du danger. Mais « tout change, lorsque le miracle seul peut éviter une ruine ».

Faut-il ajouter que nous ignorons en quoi consiste l'intervention particulière de Dieu et que les miracles que nous souhaitons dans nos prières sont des faits qui ne sont point des suites nécessaires des lois connues de nous ; les deman-

1. *Méditations,* VIII, § IX et X.
2. *Entretiens,* IV, § X.
3. *Méditations,* VIII, § X.

der ne constitue donc pas une offense à l'égard de Dieu, puisque nous ne savons pas s'ils sont des miracles. D'autre part, comme toutes les actions méritoires doivent être récompensées, les prières ne peuvent jamais être inutiles à ceux qui les font avec foi [1]. Mais, malgré cela, n'ayons pas « l'esprit juif [2] » qui est un esprit de servitude. De nombreux chrétiens l'ont encore et c'est pour condescendre à leurs sentiments que, dans la plupart des cas, l'Eglise ordonne des prières publiques.

Quelle est donc la conduite la plus sage pour que le fidèle « obtienne sûrement la grâce » dont il a besoin ? C'est de s'adresser à la cause occasionnelle ou naturelle, qui détermine la cause véritable de tous les biens à répandre dans les cœurs cette céleste pluie [3] ». Cette cause occasionnelle n'est autre que Jésus, médiateur entre Dieu et les hommes, chef de l'Eglise et architecte du Temple éternel, qui prie sans cesse pour eux et dont les prières sont exaucées. Malheureusement, que de pécheurs qui se disent chrétiens et qui périssent de faiblesse et de langueur, faute de recourir à la cause physique de la grâce [4]. Car ce n'est pas assez de s'arrêter à considérer le Christ comme la cause méritoire des vrais biens. Cause méritoire, il l'est sans aucun doute, mais là il ne s'agit plus de mériter la grâce, cet acte si important est à jamais accompli. Ce qui est nécessaire présentement, c'est d'en faire la distribution. Or, la plupart des hommes ne savent pas assez distinctement où est la cause distributive, afin d'y recourir. « Comme c'est là le fondement de la religion [5] », il y a lieu d'y insister.

« Lorsqu'un homme pénétré de froid veut ranimer ses

1. *Méditations*, VIII, § X.
2. *Ibidem*, § XII.
3. *Ibidem*, § XIV.
4. *Méditations*, XV, § III.
5. *Ibidem*, § I.

membres déjà presque morts..., c'est en vain qu'il prie Dieu de répandre dans son corps la chaleur et le mouvement. Cet homme périra, s'il ne connaît que le feu est la cause occasionnelle de la chaleur et s'il ne s'en approche... De même, lorsqu'un homme languit dans le péché, c'est en vain qu'il invoque le Seigneur... Dieu ne le sauvera jamais qu'en conséquence de l'action d'une cause occasionnelle [1]. » Et cette cause occasionnelle est le Christ, avocat, médiateur, intercesseur, qui obtient immanquablement tout ce qu'il demande.

Il est vrai, le Christ consulte sa sagesse avant d'écouter nos prières, il réalise un plan établi d'avance, il suit un certain ordre dans la distribution de la grâce. Il ne peut faire que les choses qu'il accorde soient en contradiction les unes avec les autres. Mais cela ne l'empêche pas de faire droit à chacun. Il est vrai aussi que l'Eglise sur la terre souffre et combat sans cesse [2]. Il faut donc nous attendre à souffrir comme membres d'un corps dont Jésus est le chef. C'est encore l'ordre qu'il en soit ainsi, avant que nous entrions un jour dans la gloire. Mais nos prières adressées au médiateur n'en sont pas moins exaucées, en dépit de ces épreuves nécessaires et en définitive bienfaisantes.

Ainsi l'existence de la prière se trouve justifiée, grâce à l'intervention personnelle du Sauveur dont le rôle s'affirme efficace. Elle trouve de plus sa raison d'être dans ce qu'on pourrait aussi appeler « l'expérience religieuse » de Malebranche lui-même. Il a prié, et quelle prière que celle de ce « méditatif » ! La prière authentique, officielle de l'Eglise, celle que, depuis des siècles, des lèvres sans nombre ont redite avec des accents de foi et de conviction[3]. Mais il a prié

1. *Méditations*, XV, § II.
2. *Ibidem*, § VI.
3. « Les vieux rites sont doublement sacrés; ils nous viennent de Dieu par le Christ et par l'Eglise, mais ils n'auraient pas à nos yeux cette auréole qu'ils seraient sanctifiés par la piété de cent générations. Depuis tant de siècles on a prié ainsi !... » L. Duchesne, *Les Origines du culte chrétien* (Préface).

encore et non moins dans cette prière très intime, très profonde, plus parfaite et peut-être plus intime qu'est l'oraison[1]. Et dans cette rencontre de son âme avec Dieu, enveloppé, pour ainsi dire, de cette chaleur lumineuse, il a compris ce que ne fait qu'entrevoir la froide raison, il a atteint à l'inaccessible, il a obtenu la réalisation de ses désirs. Dès lors, où y aurait-il une scission possible, même une divergence entre ce qu'on a conçu dans son esprit comme vrai et ce qu'on expérimente comme vivant dans son âme ? Devant des constatations qui ne sont pas seulement de surface, mais qui sont prises pour ainsi dire sur le vif, combien rapidement tombent les objections contre la prière, en même temps que les préventions et les doutes, pour ne laisser briller que les lumineuses « élévations » de l'âme.

II. — La grace augmente la liberté.

Nous avons dit que la grâce et la liberté étaient d'ordre différent, il n'en faudrait pas conclure qu'elles sont sans influence l'une sur l'autre. La grâce, en vertu des lois générales de la nature et des causes occasionnelles, augmente la liberté, autrement dit, sans qu'il soit besoin d'une intervention continue de Dieu dans son œuvre, celui-ci agit par des lois générales établies par un décret divin, lois générales ou volontés générales dont l'efficace est déterminée à tel ou tel effet particulier par quelque créature établie cause occasionnelle. De même que les lois de la nature matérielle ont pour cause occasionnelle le choc des corps, celles qui règlent

1. *Méditations*, XV, § VII : « Afin que tu t'accoutumes à m'invoquer, il n'y a point de moyen plus sûr que de prendre tous les jours un temps réglé pour l'employer à l'oraison. »

nos connaissances ont l'attention, ainsi la grâce peut être une cause occasionnelle d'augmentation de liberté.

Ce serait une erreur de croire en effet, comme le prétend Descartes, que la liberté est un indivisible [1], qu'elle est la même en tous et la même en chacun de nous à tous les moments. Cela était dans l'institution de la nature, mais aujourd'hui elle est, au contraire, susceptible d'une infinité de degrés. Adam, immédiatement après sa création, connaît clairement qu'il n'y a que Dieu qui soit son bien et, en dépit de l'attirance des corps qui l'environnent et des plaisirs qui s'offrent, il aime Dieu [2] et reste parfaitement libre. Aussi Malebranche pourra-t-il dire : « La liberté parfaite, c'est celle des esprits à l'égard desquels nul mouvement vers les biens particuliers n'est jamais invincible ; c'est celle de l'homme avant le péché... Et la liberté la plus imparfaite est celle d'un esprit à l'égard duquel tout mouvement vers un bien particulier est invincible [3]. » Entre ces deux libertés, il y a une infinité de degrés. On ne trouverait pas deux hommes également libres à l'égard des mêmes objets. La mesure de la liberté varie d'individu à individu par rapport à un même objet.

Puisque la liberté est susceptible de progrès, il importe de nous donner à nous-mêmes un accroissement de ce bien précieux. Or, selon Malebranche, parmi les moyens mis à la disposition des hommes, pour opérer en eux cette libération nécessaire et, on pourrait dire, indispensable à leur vie morale, il en est un qui l'emporte sur les autres, c'est

1. « Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre de ce qu'il m'a donné une volonté plus ample que l'entendement, puisque la volonté ne consistant que dans une seule chose et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire, et certes plus elle a d'étendue et plus ai-je à remercier la bonté de celui qui me l'a donnée. » (Descartes, IV, *Méditations*.)

2. *Traité N. et G.*, III, art. 9.

3. *Ibidem.*

de suspendre son jugement à l'endroit des biens particuliers. Là, affirme-t-il nettement, « est le principe de notre liberté [1] ». Et d'où vient, pourrait-on demander, ce pouvoir de suspendre son jugement, pouvoir si précieux que, sans doute, le péché originel a diminué, mais qu'il n'a pas anéanti en nous ? Il a plus d'une source et il convient avec Malebranche d'en énumérer les principales.

Ce qui, en premier lieu, amorce, si l'on peut dire, et aide cette suspension du jugement ou du consentement, c'est l'amour de l'ordre en général, amour, assurément, inégal parmi les hommes, mais cependant amour subsistant chez tous à quelque degré. Or, « aimer l'ordre, c'est aimer Dieu, et aimer Dieu, c'est vouloir ce que Dieu veut [2] ». Viennent ensuite les remords de la conscience, remords qui naîtront plus ou moins facilement, selon que la conscience est délicate ou endurcie. Puis, c'est la présence d'esprit, l'habitude de la réflexion, c'est-à-dire cet état tout contraire à la somnolence ou à la démence. Ajoutons encore l'habitude de la lutte, l'insensibilité et l'indifférence en face des plaisirs. On ne saurait non plus oublier, comme autres adjuvants, l'élévation d'âme et la noblesse de cœur, dispositions tout opposées à la petitesse et à la corruption du cœur. Enfin, par-dessus tout, puisque rien n'est fort comme la raison, un autre secours pour la suspension du jugement sera trouvé dans la force de la raison, de cette raison, toujours amie de l'ordre qui, par sa maîtrise, empêche la précipitation et par là même, l'erreur dans l'appréciation des biens et des maux sensibles, raison qui, par sa vigueur, s'oppose à l'envahissement des sens et ne s'affole pas devant des fantômes [3].

N'aura-t-on pas énuméré au moins l'ensemble des condi-

1. *Traité N. et G.* III, art. 13.
2. *Ibidem,* 1er Eclair., art. XIV.
3. *Ibidem,* III, art. XIII, XIV.

tions favorables à la liberté de suspension du jugement, quand on aura rappelé que cette liberté vient encore de la faiblesse de l'image des biens particuliers, de leur peu de durée, de leur peu d'intensité et par contre, de la force et de la continuité de la pensée de Dieu, de l'intensité de l'amour divin, de la connaissance et du goût des choses célestes ? Mais, convenons-en, au fond, cet appel à tout ce qui est sage, ordonné, raisonnable, fort, c'est un appel à l'intervention de la grâce. Comme aussi bien ce goût, cet amour qui font rejeter dans la subconscience les représentations des joies sensibles, qu'est-ce encore, à le bien prendre, sinon la grâce elle-même ?

Il est donc permis de conclure en affirmant que la grâce est l'artisan de la liberté et la grande libératrice [1].

III. — La liberté augmente la grace

Par un juste retour, la liberté, elle aussi, a son rôle à l'égard de la grâce et, quoiqu'il en paraisse au premier abord, il n'est pas négligeable, si bien qu'on peut affirmer non sans raison que la liberté est une ouvrière de grâce.

Sans doute, on ne veut pas faire entendre par là que la liberté produit la grâce. Nous avons assez remarqué combien la grâce et la liberté sont choses différentes : on ne saurait reconnaître entre elles rien qui ressemble à un rap-

1. *Traité N. et C.* II, art. XV. Faut-il admettre l'interprétation de Joyau sur ce rôle de la grâce par rapport à la liberté ? La liberté est principe de péché d'elle il faut nous affranchir en quelque sorte, de cette liberté nous ne pouvons, être délivrés que par la grâce. Le premier de nos devoirs est donc de renoncer à cette liberté. Dieu met le comble à ses bienfaits en nous enlevant la liberté. Or, dit-il, Malebranche ne peut échapper aux conséquences logiques des prémisses posées par lui-même, sinon par une honorable inconséquence. L'auteur cite à l'appui de son opinion quelques passages de Malebranche comme celui-ci : « Dieu nous porte invinciblement à aimer le bien mais il ne nous porte pas invinciblement à aimer les biens particuliers... Pouvoir misérable, pouvoir de pécher. » (*Méditations*, VI, § XVII.) *Joyau, Théorie de la grâce et la liberté morale de l'homme*, p. 124.

port de filiation. Le terme qui exprimerait le mieux leur rapport serait tout au plus celui de condition, l'une condition de l'autre et réciproquement. D'ailleurs, la liberté ne saurait être, à aucun titre, en vertu de sa nature une cause efficace, elle ne saurait donner naissance en nous, ni à une sensation, ni à une image, ni à une idée, ni à un mouvement. En soi, elle ne comporte aucune efficace. Elle ne peut rien produire.

Quand on parle de grâce, la question qui intéresse surtout, c'est moins celle de sa production ou même de son efficacité, que celle de sa distribution : dans quelle mesure est-elle donnée à chacun : « La croix est dressée, le sang est versé jusqu'à la dernière goutte ; alors les fidèles s'approchent et comme jadis le disciple maudit, ils demandent le secret de leur destinée : « Maître, est-ce moi ? » Le juste a payé ; qui est justifié ? C'est le problème chrétien ; il n'est d'aucun temps, ni d'aucune école, il ne surgit pas au détour de quelque dispute ; il est toujours au premier plan comme la Rédemption elle-même [1]. » Or, nous savons que Dieu, seul Créateur, est aussi seul agent véritable. Mais étant infiniment sage, il ne peut agir que par des volontés générales, dont l'efficace est déterminée à tel ou tel effet particulier par quelque créature établie cause occasionnelle [2]. Ce qu'on peut affirmer dans l'ordre de la nature n'est pas moins vrai dans l'ordre de la grâce.

Sans doute, rien assurément dans aucun homme ne peut passer pour une disposition à la grâce [3], ni nos besoins, ni nos mérites, ni nos désirs [4] nous l'avons vu. Toute préfé-

1. H. Gouhier, *Philosophie de Malebranche*, p. 120.

2. *Traité N. et G.*, I, art. XXII : « La cause ne doit point produire son ouvrage par des volontés particulières. »

3. « Il n'y a rien dans les pécheurs qui mérite la grâce, car tu sais bien que la grâce doit prévenir la volonté et qu'elle n'est point donnée selon les mérites. » (*Méditations*, XII, § XIX.)

4. Comme il est certain que la grâce n'est pas accordée à tous ceux qui

rence particulière de la part de Dieu est exclue. Il faut s'y résigner, si dure que soit cette situation, lois générales aussi bien que volontés générales n'admettant pas ce favoritisme.

L'homme, découragé par cette constatation quelque peu décevante, va-t-il donc se réduire au sujet de son salut pour l'obtention de la grâce, à une sorte de fatalisme et à une inaction complète, conséquence de ce fatalisme même ? Malebranche se révolterait à l'idée d'une telle interprétation de sa doctrine et non sans raison.

Le Christ dit à l'âme : « Lorsque le froid te pénètre et te glace, tu t'approches du feu avec joie et sans hésiter, parce que tu es convaincue par une expérience sensible qu'il est la cause occasionnelle de la chaleur. Ainsi approche-toi de moi avec joie et sans hésiter, lorsque ton amour pour les vrais biens languit, puisque Dieu m'a établi cause occasionnelle de la grâce et que tous mes désirs sont efficaces. J'ai toujours un désir général de sauver les pécheurs ; c'est à toi à tâcher de déterminer ce désir par rapport à tes besoins, en me priant humblement et avec une foi qui honore ma puissance et ma qualité de médiateur [1].

Les lois générales de la dispensation de la grâce restent donc, mais est-ce que, sans porter atteinte à leur rigueur, il n'est pas possible d'influencer, de déterminer dans un certain sens à nous favorable, les désirs de celui qui obtient les grâces ? On peut l'espérer, il faut s'y essayer, « c'est à nous de tâcher ». Prier humblement, avoir la foi, une foi vive en la puissance du médiateur, « avoir les dispositions semblables à celle à laquelle l'âme de Jésus-Christ pense actuellement [2] », voilà des moyens qui ne comportent aucun ris-

la souhaitent ou aussitôt qu'ils la souhaitent... il s'ensuit que même nos désirs ne sont point les causes occasionnelles de la grâce. (*Traité N. et G.*, II, art. VI.

1. *Méditations*, XIII, § XVI.
2. *Traité N. et G.*, II, art. XII.

que et qui peuvent fort bien produire d'heureux résultats [1]. C'est une tentative, un essai, un pari à faire ou pour ou contre. Prenons le parti le plus sûr.

D'ailleurs, dans la pensée éternelle de Dieu, il faut le reconnaître, ces moyens avec leur caractère particulier entrent dans la trame des événements généraux et concourent dans une mesure déterminée, quoique réduite, à l'ordre général. Puis, à supposer en tous cas que nous ne puissions rien pour attirer la grâce en nous, nous pouvons au moins quelque chose en faveur de cette grâce, quand elle nous est accordée, car « il ne suffit pas d'obtenir la grâce, il faut prendre garde à ne pas la rendre inutile, souvent les pécheurs et les justes mêmes reçoivent bien des grâces qui ne font point en eux l'effet qu'elles devraient faire, s'ils se préparaient à les recevoir [2] ».

Toute disposition morale peut donc ainsi devenir dans une certaine mesure cause occasionnelle de la grâce, assurément, cause occasionnelle, accidentelle, passagère, indirecte, lointaine même, mais cependant, influente à quelque degré. Et c'est de la sorte que la liberté a un rôle à l'égard, sinon de la production de la grâce, au moins de son bon usage. N'est-ce pas là qu'il faut placer le précieux conseil auquel revient souvent Malebranche : « Il faut, autant qu'on le peut, faire servir la nature à la grâce » ?

La liberté, avons-nous dit, c'est le consentement de notre jugement ou le non-consentement, ou encore le pouvoir de dévier notre inclination naturelle vers un bien particulier et de l'y arrêter ou de passer outre. De cette façon d'envisager la liberté, il résulte que plus ou moins de liberté, c'est-à-dire plus ou moins de pouvoir de suspendre notre

1. *Méditations*, XII, § XVII.
2. *Ibidem*.

jugement à l'endroit des biens particuliers, entraîne une âme plus ou moins vide des biens particuliers et partant, plus ou moins susceptible de s'ouvrir aux dons de Dieu, d'être sensible à ses attraits et à ses lumières. La grâce ne rencontre aucun obstacle à ses effets, l'âme est préparée à la recevoir.

De même, en vertu de la liberté, il dépend de nous de ne pas laisser corrompre notre imagination, afin que la grâce octroyée ne demeure pas stérile [1]. En outre, il est en notre pouvoir de conserver quelque force avec quelque liberté d'esprit et ne pas laisser s'amollir notre cœur, pour que la grâce n'y reste pas sans fruit. Il peut arriver que le goût des vrais biens et de la délectation spirituelle ne se fasse presque plus sentir dans ce cœur, où abondent les plaisirs sensibles avec leurs enivrements troublants [2]. « Si nous faisons ce qui dépend de nous, la grâce agira selon toute son efficace dans notre cœur [3]. »

Le principal devoir des esprits est donc de conserver et d'augmenter leur liberté. C'est par le bon usage qu'ils en feront, qu'ils mériteront d'être secourus par Dieu et seront sauvés. Et comment conserver et augmenter cette liberté ? Il faut d'abord reconnaître que ce qui affaiblit notre liberté, c'est, en premier lieu, l'obscurcissement en nous de la lumière de la raison, puis le manque de maîtrise de notre corps. Il convient de rendre la force à la raison par l'attention, cette prière naturelle que l'esprit fait comme à la raison [4], en vue de recevoir lumière et intelligence [5]. Il n'est pas moins important de méditer et de s'en faire une habi-

1. *Traité de Morale*, I, VII, § XVII.
2. *Ibidem*, I, VIII, § V.
3. *Ibidem*, I, XI, § VII.
4. *Ibidem*, XV, § IX.
5. « Je sens que la lumière se répand dans mon esprit, à proportion que je le désire et que je fais pour cela un certain effort que j'appelle attention. (*Méditations*, XV, § IX.)

tude, car méditer, c'est penser aux qualités du médiateur et passer en revue nos besoins propres. C'est une pratique salutaire qui empêche l'esprit de s'aveugler et le cœur de s'endurcir [1]. Et cette raison en s'instruisant par des méditations continuelles reçoit des lumières. Alors, les devoirs apparaissent avec leurs obligations ; et chacun en face d'eux prend alors conscience de sa faiblesse et recourt à Celui qui est la force. De même, la fuite des objets dangereux et corrupteurs est une bonne diversion [2].

La maîtrise de notre corps s'obtient par la mortification. Or, de tous les exercices propres à favoriser l'efficace de la grâce, il n'y en a point de plus nécessaire que celui de la mortification des sens [3]. Celui qui mortifie ses sens combat dans son principe l'union de l'esprit au corps, ou plutôt sa dépendance. Il diminue la vie animale, le poids du péché, la concupiscence et favorise l'efficace de la grâce, qui seule peut nous unir à notre principe. A la faveur d'une étroite discipline et de l'éloignement des occasions du péché, la force du corps diminue [4].

Ainsi, il n'est homme dont la liberté soit presque anéantie, — car elle ne peut l'être entièrement —, qui ne puisse acquérir une liberté telle qu'il ne le cédera qu'aux plus grandes âmes.

Tel est le système de Malebranche sur la grâce et la liberté. Il nous est impossible de n'en pas admirer l'ensemble et plus d'un détail. Dans l'ensemble se révèle le puissant constructeur de système métaphysique ; dans les détails on retrouve le psychologue, dont la vie intérieure fut si intense et l'observation si pénétrante.

L'œuvre de Malebranche ne devait pas moins être vivement attaquée.

1. *Méditations*, XV, § VII.
2. *Traité de Morale*, I, § VII.
3. *Ibidem*, XI, § VII.
4. *Traité N. et G.*, I, art. XXXVII, et XXXXIX.

DEUXIÈME PARTIE

Doctrines sur l'accord de la grâce et de la liberté

Originalité de Malebranche

CHAPITRE PREMIER

Les doctrines sur l'accord de la grâce et de la liberté avant Malebranche

I. — De saint Augustin au molinisme

Pour bien saisir l'originalité de Malebranche, il est nécessaire de rappeler les principaux essais tentés pour concilier avant lui la grâce et la liberté. On en compte quatre principaux : celui de saint Augustin, la doctrine du molinisme, celle du thomisme et enfin celle du jansénisme.

A. *Le péché originel dans l'Eglise, jusqu'à saint Augustin*

C'est dans l'Eglise d'Afrique que la conciliation de la grâce et de la liberté fut pour la première fois l'objet d'un essai systématique. On le doit à saint Augustin. Il sortit de la controverse pélagienne. La doctrine pélagienne se manifeste vers 411-412. Saint Augustin, encore occupé en ce moment avec les donatistes, ne prit pas tout de suite une part active aux débats. Mais bientôt sollicité par le légat impérial, Florus Marcellinus, il dut lui fournir quelques explications doctrinales. Ce fut son premier ouvrage sur la question [1]. A partir de ce moment, il est toujours sur la brêche, ses

1. *De peccatorum meritis et remissione*, P. L., t. XLIV, c. 109 et suiv.

écrits se multiplient, de divers points de la catholicité on recourt à ses lumières. Il est le docteur en la matière.

Le pélagianisme est avant tout la négation du péché originel et l'affirmation qu'Adam a été créé dans l'état où nous naissons nous-mêmes. Que cette doctrine fût nouvelle dans l'Eglise, c'est ce qui ressort d'un examen même superficiel de l'enseignement des Pères dans les quatre premiers siècles. Au commencement du v[e] siècle, en effet, l'Eglise latine croyait au péché originel et l'Eglise grecque partageait la même croyance, au moins dans une certaine mesure. Mais on doit reconnaître que cette croyance est peu affirmée. Aux premiers siècles, les chrétiens se préoccupaient avant tout de mériter, par une vie de vertu et de piété, le bonheur futur. Leur pensée ne se tournait guère vers le passé. Les Pères apostoliques ne sont jamais amenés à parler de la chute. Saint Justin [1], qui revient à plusieurs reprises sur la faute d'Adam, ne signale qu'en termes obscurs le rejaillisement de cette faute sur la race humaine.

Saint Irénée[2], au contraire, proclame que le genre humain n'était pas à l'origine dans l'état où il se trouve maintenant. Tertullien [3] demande à la chute d'Adam la solution du problème du mal. Saint Irénée avait introduit dans la théologie l'idée de la participation du genre humain à la faute d'Adam, Tertullien y introduisit celle de la tache originelle. Et c'est ainsi que les Cyprien, les Hilaire, les Ambroise s'inspirèrent tantôt d'Irénée, tantôt de Tertullien.

Que dire de l'Orient ? Sans doute, les Pères grecs des

1. Dom Maran (*in Justinum praef.*, II, 6 P. G. 647), donne la liste des textes où saint Justin a parlé du péché originel. La plupart des textes soulèvent des objections. Cependant de leur discussion on peut conclure que saint Justin croit à la chute mais que son attention a été peu attirée de ce côté.

2. *Contra Haer*, III, 18, I.

3. Adv. Marc. II, II. « Statim et terra maledicitur sed antea benedicta Exindé homo ad terram sed ante de terra. »

quatre premiers siècles croyaient à la chute, mais des auteurs comme Petau, Garnier affirment « qu'ils n'ont parlé que rarement du péché originel et jamais en termes bien nets [1] ». Saint Méthode, Didyme, saint Athanase, saint Basile ont reconnu l'héritage de corruption que chaque homme reçoit en naissant. On peut dire que saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, Clément d'Alexandrie ont aussi eu la même croyance, bien qu'on puisse apporter bon nombre de leurs textes qui donnent une impression contraire, si bien que Bossuet rend compte de ce fait en disant que l'Eglise grecque a été « peu attentive à cette matière en comparaison de la latine [2] ».

Pendant que l'Orient et l'Occident proclamaient par la voix de leurs docteurs la malédiction, qui depuis la faute d'Adam pèse sur le genre humain, l'Eglise d'Antioche faisait entendre une voix discordante. Volontiers l'école d'Antioche, dans les premières années du ve siècle, considérait l'état actuel de l'humanité comme conforme au plan divin et enlevait à la mort tout caractère pénal. N'était-ce pas déjà en raccourci toute la doctrine pélagienne ?

Sous le pontificat d'Anastase, vers 400, vivait à Rome un moine breton d'une haute vertu [3]. C'était Pélage. Il allait répétant que Dieu en donnant à l'homme le libre arbitre l'a doté d'une force telle, que pour parvenir aux plus hautes vertus, il suffit de le vouloir. A la même époque, un prêtre syrien nommé Rufin, arrivait à Rome. Il venait d'Antioche, entra en relations avec Pélage et lui exposa les doctrines d'Antioche [4]. Celui-ci déjà adversaire de la grâce ne tarda

1. *De Incarn*, XIV, II, 1 : « Si quidem Graeci, ut originalis fere criminis raram nec disertam mentionem scriptis suis attigerunt. »
2. Bossuet, *Def. de la Trad.*, IX, 21.
3. Augustin : *De peccatorum meritis*, III, I et 5 «...legi Pelagii quaedam scripta, viri ut audis sancti et non parvo provectu christiani... bonum ac praedicandum virum. »
4. Tillemont, XIII, 569.

pas à devenir aussi l'adversaire de la chute. Un disciple du nom de Céleste [1] vint se joindre à Pélage, qui s'attacha particulièrement à combattre la grâce et à proclamer la puissance du libre arbitre, tandis que Céleste, esprit subtil, s'attaqua au dogme de la chute. « Adam a été créé mortel ; qu'il péchât ou qu'il ne péchât pas, il devait mourir. Le genre humain n'a nullement été lésé par le péché d'Adam... Les enfants qui naissent sont dans l'état où se trouvait Adam avant son péché [2]. »

On était en l'an 409, Pélage et Céleste gagnent la Sicile, puis l'Afrique [3]. Ils visitent Hippone et Carthage [4] et enfin partent pour l'Orient [5]. Céleste voit ses idées condamnées par l'évêque de Carthage et n'eut d'autre recours que de s'enfuir à Ephèse. Mais les doctrines nouvelles trouvaient crédit, non seulement à Carthage et en Sicile, mais encore à Rome. C'est alors que tous les yeux se tournèrent vers saint Augustin pour combattre l'erreur.

Par ses soins les deux conciles de Carthage et de Milève condamnèrent Pélage ainsi que Céleste (416). Toutefois, comme ceux-ci étaient parvenus à se justifier auprès du pape Zosime, Augustin travailla à faire réunir de nouveau un concile qui condamna les pélagiens (1er mai 418). Divers anathèmes étaient prononcés, entre autres, d'abord, contre ceux qui disaient qu'Adam était mortel avant son péché, puis, contre ceux qui prétendaient que l'enfant n'hérite rien du péché d'Adam, qui ait besoin d'être expié par le bain de

1. Tillemont, XIII, 572, 573.
2. Ces thèses sont attribuées à Céleste par saint Augustin dans *de Gestis Pelagii*, 23 ; de *Peccato originali*, 12. Céleste admettait néanmoins la nécessité du baptême pour les enfants. Pélage et Céleste ne partageaient pas cette opinion.
3. Tillemont, XIII, 571.
4. Saint Augustin (*De Gestis Pelagii*, 40), déclare avoir rencontré Pélage à Carthage « *semel vel iterum* » mais il ne fit pas attention à lui. Il était absorbé par la controverse donatiste.
5. Saint Augustin : *De Gestis Pelagii*, 44, voir Tillemont, XIII, 572.

la régénération, enfin contre ceux qui envoyaient les enfants morts sans baptême, dans un lieu intermédiaire entre le ciel et la terre et en attribuant à l'enfant une vie heureuse. Dix-huit évêques seuls osèrent défendre la cause de Pélage et de Céleste [1], à la tête desquels était Julien d'Eclane. Aussi écrivait-il au Pape une lettre de protestation qui n'eut d'autre réponse qu'un ordre d'exil. Avec lui finit la lutte pélagienne, à laquelle Augustin avait pris si grande part. Son rôle n'était pas fini. Après l'homme d'action allait apparaître le docteur.

D'après Pélage, à Dieu créateur, l'homme doit l'être et la liberté ; c'est le seul don de Dieu et comme il est gratuit, Pélage en jouant sur les mots l'appelait une grâce. De Dieu on ne saurait attendre une autre influence quelconque, car ce serait détruire la liberté. Aussi bien le système pélagien n'est pas seulement l'exclusion de l'élévation surnaturelle, de l'adoption divine, de la chute, c'est l'exagération des forces de la liberté, c'est l'indépendance absolue de la liberté par rapport à Dieu et sa puissance illimitée pour le bien comme pour le mal. Qu'en conclure, sinon avec Albert Bruckner [2] reproduisant une parole d'Harnack, que dans son fond le plus intime, c'est une doctrine athée, quoiqu'il en soit des sentiments personnels de Julien [3]. C'est, au moins, une doctrine sans providence qui, selon la remarque de Néander, confine Dieu dans son éternité, d'où il est simple spectateur, non acteur du drame du monde.

Mais, ce qui ne laisse pas d'être étonnant, c'est un rigorisme effrayant comme conséquence de cette exagération

1. Tillemont, XIII, 750.
2. Albert Bruckner, *Julian Van Celanum*, Leipzig, 1897, p. 176.
3. La formule la plus expressive du système est celle de Julien d'Eclane proclamant l'émancipation complète de la volonté : *Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est.* (Augustin, *Op. Imperf. contra Jul.*, l. I, c. CLXXVIII, P. L.

des forces de la liberté. Puisque la perfection est possible à l'homme, elle est obligatoire. Pour Pélage comme pour les stoïciens, tout bien oblige, il n'y plus de conseils mais seulement des préceptes [1]. Harnack a même osé dire que selon Pélage, tout homme qui aurait pu agir mieux qu'il n'agit va en enfer [2]. Comment soutenir une telle doctrine ? Un des moyens de défense des pélagiens fut de mettre leur adversaire en opposition avec lui-même. Ils s'appliquèrent à chercher dans les livres publiés avant 411, par l'auteur du *De Genesi contra Manichaeos* [3] ou *De vera religione* [4] des textes qui confirmaient leur doctrine.

Saint Augustin opposa la plus énergique protestation aux accusations que les pélagiens dressaient contre lui [5]. Il se défendit d'avoir jamais méconnu, depuis sa conversion, la souillure héréditaire. Et en fait, en examinant un à un les écrits incriminés, on peut conclure que saint Augustin n'a pas soutenu les doctrines chères à Pélage, qu'il n'a jamais considéré la mort et la concupiscence comme des phénomènes conformes au plan primitif du Créateur et qu'il a toujours cru à un rejaillissement mystérieux d'Adam sur sa postérité. Il faut bien avouer, cependant, que, si Augustin a toujours soutenu la notion de la chute et de sa transmission, ses vues se sont modifiées avec le temps. Le contraste, par exemple, entre la doctrine du *De libero arbitrio* [6] et celle du

1. Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 15, 17 ; t. XIII, p. 126. Noël Alexandre *Hist. eccl. sacc.* Ve III 514, Venise 1778, t. V, p. 28.
2. *Précis de l'Hist. des dogmes*, trad. franç., 1883, p. 285.
3. Genes, *Manich*, II, 43 (écrit en 389) « *dicimus nulli naturae nocere peccata nisi sua... nullum malum esse naturale* ».
4. *De vera relig.*, 27 (écrit en 390). « ... ut *nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.* »
5. *Contra Jul.*, VI, 39.
6. *De libero arbitrio*, P. L., t. XXXII, 5 livres commencés à Rome dès 388 sous forme de dialogue. Le 1er livre est en effet le fruit des entretiens d'Augustin avec Evodius, son ami, sur l'origine du mal qui se trouve dans la liberté. Plus tard à Hippone, il acheva les deux autres livres avant la fin de 395. Le deuxième examine pourquoi Dieu nous a donné une liberté capable

De Genesi contra Manichaeos [1] est grande. Quand il écrivait ce dernier livre (388), il était convaincu que les corps de nos premiers parents dans le paradis étaient d'une nature éthérée. Au contraire, quand paraît le *De libero arbitrio* (394), il discute directement les différentes conceptions de la souillure originelle. Mais les solutions sur ces questions sont encore plus nettes dans le *De Genesi ad litteram*[2]. Selon saint Augustin, tout homme naît pécheur. Le péché, c'est la concupiscence qui est en nous, parce qu'elle a présidé à l'acte qui nous donna naissance ; d'où il suit que le péché originel se transmet par la génération et disparaît par le baptême. Adam fut créé à l'état d'adulte et doué d'une science étendue [3]. Il possédait de plus le don inestimable du libre arbitre [4]. N'ayant pas à traîner la concupiscence, il était le maître de ses actes. Or « l'homme, en abusant de son libre arbitre, s'est perdu lui-même et a perdu en même temps le libre arbitre qu'il possédait. Ainsi, l'homme a péché par son libre arbitre, mais, quand le péché est devenu vainqueur, le libre arbitre a été perdu [5]. »

Et aussitôt Julien d'Eclane d'accuser Augustin de rejeter le libre arbitre et Augustin de protester. S'il lui arrive parfois de parler, sans aucune restriction, de la ruine infligée à l'homme par le péché dans le domaine de la volonté, il déclare hautement dans d'autres circonstances que cette ruine n'est pas complète. Ainsi il dit dans l'Enchéridion :

de pécher et surtout ajoute le 3e livre, quand sa prescience lui montrait nos fautes futures. Plus tard, pélagiens et semipélagiens ont invoqué certains passages de ces livres mais à tort.

1. *De genesi contra Manichaeos*, P. L., t. XXXIV, 388-390, écrit par le nouveau converti à son retour d'Italie. Il réfute les objections.

2. *De Genesi ad litteram*, 12 livres. Travail définitif d'exégèse littérale sur le récit des origines, écrit de 401 à 415.

3. *De peccatorum meritis*, I, 68.

4. *De nat. et grat.*, 50.

5. *Enchiridion*, 30 : « *ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato, amissum est liberum arbitrium.* »

« Celui qui fait volontiers la volonté de son maître le sert librement. Celui donc qui est l'esclave du péché est libre pour pécher... Pour que cette liberté de faire le bien existe dans l'homme vendu et esclave, il faut qu'il ait été racheté par Celui qui a dit : « Quand le Fils vous aura délivrés, vous serez libres [1]. »

Augustin dit encore ailleurs : « Nous ne disons pas que le péché d'Adam a fait disparaître le libre arbitre. Nous disons seulement que le libre arbitre, considéré dans les hommes soumis au diable, a le pouvoir de pécher, mais qu'il n'a pas le pouvoir de vivre conformément aux lois de l'honnêteté et de la piété, si ce n'est après que la volonté de l'homme a été délivrée par la grâce de Dieu [2]. Il semblerait donc, d'après Augustin, tantôt que l'homme déchu a perdu de son libre arbitre et tantôt qu'il l'a conservé. Cependant, la pensée d'Augustin reste celle-ci : l'homme depuis la faute d'Adam est condamné à vouloir et à faire le mal. Comme le choix entre le bien et le mal n'est pas de l'essence de la liberté, l'homme est libre, il se porte au mal librement. La chute lui a fait perdre le pouvoir de faire le bien, mais seulement celle-là. Toutefois, comme ce pouvoir était un don précieux, on peut dire avec une égale vérité que le péché originel a fait perdre à l'homme son libre arbitre et qu'il le lui a conservé [3].

1. *Enchiridion, Ibidem.*
2. *Ad Bonifac*, II, 9 : « Peccato Adae arbitrum liberum de hominum natura perisse non dicimus sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo. »
3. Il n'est pas sans intérêt de savoir ce qu'était l'*Enchiridem ad Laurentium seu liber de fide, spe et caritate.*

Un romain pieux et instruit, frère du *tribun Dulcitius* demande à Augustin sur la foi chrétienne un enchiridion, au sens grec du mot, un petit livre substantiel qu'il eût sans cesse en main. La réponse fut , en 421, cet opuscule précieux entre tous, admirable synthèse de la théologie d'Augustin, ramenée aux trois vertus théologales. A la foi, il rattache l'explication de tout le symbole et c'est la plus grande partie du livre. A l'espérance, le commentaire de l'oraison dominicale. A la charité, tous les préceptes. Les théologiens l'ont toujours considéré comme un manuel de véritable augustinisme.

B. *Luttes de saint Augustin contre le pélagianisme.*

Augustin obligé à combattre le pélagianisme affirme les droits de la grâce, l'impuissance humaine, le libre choix de Dieu et l'inutilité de nos mérites. Dans une lettre écrite en 418 au prêtre romain Sixte, plus tard le pape Sixte III, il expose sa pensée en des termes qu'on dirait exagérés, en tous cas en des termes qu'il n'avait pas employés jusqu'ici : « Dieu, dit-il, a fait les vases de colère (*vasa iræ*) pour leur perte, afin de manifester son courroux et de montrer la puissance dont il use envers les méchants [1]. Des bons, il disait qu'ils sont couronnés par miséricorde ; lorsque Dieu couronne leurs mérites, il ne couronne, en réalité, que ses propres dons. »

Un moine d'Adrumète, du nom de Florus, était venu à Uzala. Ayant eu connaissance du nouvel ouvrage de saint Augustin, la lettre au prêtre romain Sixte, il l'envoya aussitôt à Adrumète. L'ouvrage se répand dans le monastère à l'insu de l'abbé Valentin. Ces moines ignorants n'en comprirent pas le sens et furent troublés. Une cabale se forme et bientôt toute la communauté fut dans l'agitation. Valentin soumit le litige à Evodius, évêque d'Uzala. L'évêque affirmait l'existence du libre arbitre, mais d'un libre arbitre blessé par le péché, et soutenait le libre choix de Dieu par la grâce.

Cette prudente réponse n'empêcha pas deux moines de venir d'eux-mêmes consulter Augustin, qui les reçut. Ils apportaient avec eux la lettre à Sixte. Augustin la reconnut

1. *Epistola* 194 *ad Sixtum*, VI, 30 p.; L. t. XXXIII, c. 884. — Dans la lettre CXCIV au prêtre romain Sixte, P. L., t. XXXIII, col. 874-891, Augustin insiste sur le mystère de la prédestination gratuite à la grâce. C'est au nº 19 qu'est la célèbre formule : *Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua.*

pour sienne et avertit les envoyés qu'elle avait été écrite contre les pélagiens. Dans la lettre à l'abbé Valentin, Augustin mentionne les erreurs attribuées par Félix à Florus, savoir la négation du libre arbitre et l'affirmation que « Dieu au jugement dernier ne rendra pas à chacun selon ses œuvres ». Cependant, il ne s'arrête pas à les réfuter. Il combat surtout la doctrine pélagienne contre laquelle était dirigé le traité mis en cause.

Les deux moines allaient partir, quand l'arrivée d'un troisième remit tout en question. C'était celui-là même sous la dictée duquel Florus avait transcrit à Uzala la lettre d'Augustin [1]. Il apparaît à l'évêque d'Hippone, que ses adversaires opposaient à ce point grâce et liberté, que, si l'on affirmait l'une, ils concluaient à la négation de l'autre [2]. Il leur expliqua donc sa lettre à Sixte et le traité de saint Cyprien, *De Oratione dominica* et leur remit les lettres sur les conciles africains adressées aux papes Innocent et Zosime. Il composa pour eux un traité : *De gratia et libero arbitrio* [3]. Il y affirme, d'après l'Ecriture, l'existence de la liberté et la nécessité de la grâce, tentant une conciliation entre elles. Sans doute, il affirme l'élection divine qui va chercher des pécheurs et des fils parmi les infidèles pour leur conférer la grâce [4]. Il étudie la prédestination dans l'homme. La volonté de celui-ci, tout en demeurant libre, est tout entière dans la main de Dieu qui l'incline là où il veut, soit pour le bien, soit pour le mal, s'il l'a mérité, sans jamais manquer à la justice envers qui que ce soit [5].

1. « *Uno fratre Felice, qui ad tuam Sanctitatem tarde post comites suos venisse dignoscitur eumdem librum devote dictante.* » (*Epistola Valentini ad Aug.*, P. L., t. XLIV, c. 913-914.)

2. *De gratia et libero arbitrio*, P. L., t. XLIV, c. 881 ; cf. Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, t. IX, p. 435.

3. *Epistola CC XV Augustini ad Valentinum*, P. L., t. XLIV, c. 875-876.

4. *De gratia et libero arbitrio*, XXII, 44, XVIII, 38.

5. *His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum omnia commemorare nimis longum est satis, quantum existimo, manifestatur operari Deum in cor-*

Augustin se remit à l'œuvre et composa un nouveau traité. Un moine n'avait-il pas prétendu, prenant occasion sans doute de la doctrine enseignée dans le *De Gratia et libero arbitrio* que, si c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'action, on ne doit pas reprendre les coupables, mais seulement prier pour eux, afin qu'ils obtiennent la grâce de bien agir. Il répond en s'appuyant sur l'exemple des Apôtres qui commandaient de faire, et, s'il y avait lieu, reprenaient les délinquants en même temps qu'ils priaient pour eux. Puis il réfute les excuses qu'on invoque, l'inutilité de la correction, par exemple, à raison de l'impuissance où est le pécheur de s'amender, si Dieu ne lui a pas destiné sa grâce ou si la lui ayant une fois donnée, il ne l'a pas favorisé du don de la persévérance.

Le traité [1] est un des plus importants pour la question de la prédestination. Noris disait de lui : « Ce livre, petit par son volume est très grand par la doctrine, tout rempli de mystères, il propose dans son ensemble l'économie de la grâce divine et c'est à juste titre que les plus savants ont pu l'appeler un livre d'or [2]. » Plus loin, il ajoute : « J'ai coutume d'appeler ce livre la clef avec laquelle on peut pénétrer dans la doctrine de saint Augustin sur la grâce[3]. » Et saint Augustin lui-même affirmait [4] qu'il n'avait jamais

dibus hominum ad inclinandos eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia sive ad mala pro meritis eorum, judicio utique suo aliquando operto, aliquando occulto, semper tamen justo. (*De gratia et libero arbitrio*, XXI, 43.)

1. Le livre *De correptione et gratia* (Retract. 1, II, P. L., t. XLIV, 1427), fut la réponse à la question posée par Florus au nom des moines inquiets : « Si la grâce seule donne la persévérence dans le bien, pourquoi nous reprend-on de nos chutes ? » Augustin répond que la liberté demeurant, la correction est légitime. *Homo in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares, si velles,* dit-il, aux fidèles.

2. Noris, *Historia Pelagiana*, p. 22.

3. *Ibidem.*

4. « *Et ego quidem in illo libro, cujus est titulus De correptione et gratia... puto me ita posuisse donum Dei esse, etiam perseverare usque in finem, ut hoc antea, si me nom fallit oblivio, tam expresse atque evidenter, vel nusquam vel pene nusquam scripserim*» (de *Dono perseverentiae*, XXI, 55.)

traité la question de la persévérance comme dans cet ouvrage.

Pendant que ces questions s'agitaient en Afrique, des problèmes similaires se posaient dans le Midi de la Gaule. De nombreux moines de Marseille et d'autres lieux combattaient la doctrine de saint Augustin contre les pélagiens [1]. Ils jugeaient en particulier ce qu'il disait de la vocation des élus, *secundum propositum,* contraire à l'opinion des Pères et au sens catholique [2]. Le livre contre Julien avait particulièrement excité leur réprobation. Sur ces entrefaites arriva en Gaule le nouvel écrit *De correptione et gratia,* pour les moines d'Adrumète. Si les partisans d'Augustin trouvèrent de nouvelles lumières sur la question, les adversaires n'y virent que l'affirmation plus énergique de ce qu'ils jugeaient une erreur et s'éloignèrent encore davantage de son sentiment [3]. Pour eux, en effet, tout homme a péché en Adam et personne ne peut être sauvé par ses propres œuvres. Mais que Dieu, par son appel, ait fait choix parmi les créatures, selon qu'il lui plaisait, créant les unes pour être des vases d'honneur, les autres des vases d'ignominie, cela ils ne l'admettaient pas. Tous les hommes sont appelés au don du salut. Seuls ne sont pas sauvés qui ne l'auront pas voulu [4]. Toujours la grâce accompagne les mérites, jamais elle ne les prévient.

Ceux qui exposaient à Augustin les doctrines adverses pour le renseigner et lui demander ses conseils s'appelaient Hilaire et Prosper, tous deux simples laïques [5]. Ils écrivaient en 429, chacun de leur côté. Les auteurs de ces doctrines opposées à celles de saint Augustin étaient des « serviteurs

1. *Epistola Prosperi ad Augustinum,* 2, P. L., t. XLIV, c. 947-948
3. *Ibidem,* 3.
3. *Epistola Prosperi ad Augustinum,* 2.
4. *Epistola Prosp. ad August.* Ep. *Hilar ad Augus.*
5. « *Sunt ex parte tales personae, ut his consuetudine ecclesiastica laicos summam reverentiam necesse sit exhibere.* » (*Ep. Hil. ad Aug.,* 9.)

du Christ [1] », c'est-à-dire des moines, de Saint-Victor à Marseille et ceux de Lérins. Un seul de ces personnages est nommé, c'est Hilaire, évêque d'Arles [2]. Sur tous les points autres que la prédestination, il était l'admirateur et le disciple de saint Augustin. Mais il répugnait à admettre l'appel de Dieu tel que l'entendait l'évêque d'Hippone.

Un autre personnage qui a eu dans ces débats la part la plus active, c'est Cassien [3]. Il fonda deux monastères à Marseille et était regardé comme le vrai chef du monarchisme en Gaule.

En 429, date à laquelle Hilaire et Prosper écrivaient à saint Augustin, il avait déjà composé ses *Institutions* et ses *Conférences*. Si dans les premières, on trouve déjà quelques traces des opinions pour lesquelles Prosper d'Aquitaine le combattra directement, c'est dans les secondes, la douzième surtout, qu'il manifestera ouvertement les doctrines que Prosper appelle « des restes du pélagianisme » et que plus tard on désignera sous le nom de semi-pélagianisme.

Sur la demande de Prosper, Augustin écrivit des traités

1. « *Multi ergo servorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt.* » (*Ep. Prosp. ad Aug.* 2, 1.)

2. « *Unum eorum praecipuae auctoritatis et spiritualium studiorum virum, sanctum Hilarium Arelatensem episcopum* » (*Ep. Prosp. ad Aug.* 9).

3. Les Institutions furent écrites à la demande de Castor, évêque d'Apt *De Institutis Cœnobiorum Praefatio*). Or celui-ci siégea de 419 à 426. Quant aux conférences rédigées à la demande du même, elles se divisent en trois livres composées indépendamment, comme le prouvent les préfaces mises en tête de chacun d'eux

Le premier fut achevé vers 426, puisque Castor était déjà mort, lorsque Cassien en écrivit la préface.

Le deuxième dut suivre de près, car Honorat à qui il est dédié et qui monta sur le siège d'Arles en 426, y est appelé frater : d'où on conclut à bon droit qu'il était encore abbé de Lérins.

Le troisième enfin est antérieur, semble-t-il, à 429. Honorat y est nommé, sans qu'il fût fait mention de sa mort. Jacquin, *Rev. d'Hist. eccl. de Louvain. Question de la prédestination*, V et VI s., 15 avril 1904, p. 281.

D'après Jacquin, la comparaison du texte de Cassien avec le *De Correptione et gratia* ne permet pas de conclure que le premier est la réfutation du second, puisque les ouvrages précédents de saint Augustin, notamment les *lettres à Sixte et à Paulin, l'Enchiridion* enseignaient la même doctrine. Le silence d'Hilaire et de Prosper prouve seulement qu'ils ne connaissaient pas ces ouvrages.

où il examinait tous les points sur lesquels on voulait la lumière, traités que nous appelons *De Praedestinatione sanctorum* et *De Dono perseverantiæ*. La réponse de saint Augustin ne ramena pas la paix. Mais celui-ci vit à peine la suite des débats, car il mourait le 28 août 430. Sa cause restait confiée à ses amis qui s'en firent les vaillants défenseurs.

Prosper[1] réplique aux propositions des adversaires, d'abord par les *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum gallorum calumniantium*, puis au libelle lancé par les *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum vincentianarum*, enfin, il écrit en 433 *le De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem*, où Cassien est surtout visé. Mais, il ne parvint à convertir aucun des adversaires. Cassien dédaigna de répondre ; Vincent de Lérins lança, en 434, son *commonitorium*, où il semble qu'Augustin est visé.

La trêve entre augustiniens et semi-pélagiens dura à peine quarante ans. Nouvelle lutte avec le traité *De gratia libri duo* de Fauste, abbé de Lérins, où le semi-pélagianisme ne paraît pas douteux. Saint Fulgence[2] fut chargé d'y répondre. Enfin, Césaire d'Arles[3] rédigea une sorte de conclusion en forme de profession de foi et soumit le tout à la signature des évêques réunis à Orange[4], le 3 juillet

1. Les ouvrages de saint Prosper se trouvent dans P. L. t. LI. Il a écrit *Lettre à Rufin* vers 429, ensuite les *Pro Augustino responsiones*. Voir L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900 ; Jaquin, *La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles, Rev. d'Hist. eccl.*, VII (1906), v. 269 et suiv.

2. Fulgence de Ruspe. Bossuet l'appelle le plus grand théologien de son temps. Œuvres dans P. L., LXV.

3. P. Lejay, Notes bibliographiques sur Césaire d'Arles, *Revue d'Hist. et de litt. relig.*, X. (1905), 183-188. A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894. P. Lejay, *Le role théologique de Césaire d'Arles*, revue citée, X (1905), 135, 217, 444, 579.

4. Ce concile tient une très grande place dans l'histoire de la théologie; et bien qu'il n'ait compté que quatorze participants, l'approbation de ses décrets par le pape Boniface II lui a valu une autorité sensiblement équiva-

529. Rome y ajouta son approbation [1].

Et l'apaisement se fit en Gaule, grâce aux enseignements de Césaire et de son concile. Il semble bien qu'à la fin de ces longues controverses saint Augustin restait le vrai triomphateur.

C. *La prédestination dans saint Augustin, sa conciliation de la grâce et de la liberté.*

Pour envisager dans son ampleur la question de la grâce et de la liberté dans saint Augustin, il faut remonter plus haut et s'attacher à exposer la doctrine de la prédestination [2]. Nous savons comment la théorie prit naissance

lente à celle des plus grandes assemblées. Les chapitres souscrits par les Pères d'Orange sont au nombre de vingt-cinq. Ils définissent, entre autres, que ce n'est pas à la prière humaine qu'est accordée la grâce mais c'est la grâce de Dieu qui nous fait prier; que Dieu n'attend pas que nous voulions être purifiés du péché mais c'est le Saint-Esprit qui produit en nous cette volonté, qu'il faut une grâce proprement surnaturelle pour le commencement de la foi, pour la persévérance dans la grâce reçue; et s'il s'agit de la persévérance finale, c'est le secours d'une grâce spéciale qui est nécessaire. Sur ce dernier point en particulier, tel est l'enseignement de saint Augustin (*De correptione et gratia*, 11, *De natura et gratia*, 5).

Les Pères du concile reprirent la doctrine de saint Augustin et s'efforcèrent de la faire mieux comprendre.

Ils affirmèrent qu'une grâce est nécessaire au juste pour persévérer jusqu'à la fin. Mais, ajoutèrent-ils, de même que Dieu ne tarde pas à donner, en fait, la grâce du commencement du salut à ceux qui font tout le bien naturel qu'ils peuvent faire, de même il donne, en fait, la grâce de la persévérance finale à ceux qui correspondent fidèlement à la grâce reçue; car Dieu ne saurait délaisser ceux qui s'abandonnent à lui.

Le concile de Trente a définitivement fixé l'enseignement de foi sur cette matière (sess. VI, ch. 13 et can. 16).

L. Labauche, *Leçons de Théologie dogmatique. Dogmatique spéciale*, t. II. L'homme.

1. Le 30 janvier 531 Boniface II écrivait à saint Césaire pour confirmer tout ce qui avait été décidé à Orange.

2. La question de la prédestination ne s'est posée directement qu'à la fin des luttes pélagiennes. Sans doute il s'y était arrêté dans ses premiers écrits, depuis 396 ou 397, mais c'est seulement en 426-427 qu'il en donna un exposé direct et complet, dans le *De Gratia et libero arbitrio* et le *De correptione et gratia*, adressés aux moines d'Adrumète. Il répondait aux objections des Marseillais par le *De Praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae*. Or ces traités ont été composés à la fin de sa vie. Ils expriment donc sa pensée définitive.

dans son esprit. Au début de son épiscopat, cherchant la raison de l'élection de Jacob, pour répondre aux questions de Simplicien, il fut frappé par un texte (I Cor. IV, 7) : *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti* [1] ? Ce fut pour lui comme une révélation. L'homme a tout reçu, jusque même la foi initiale. Or, si l'homme a tout reçu, c'est qu'il manquait de tout. Devant cet impérieux besoin du secours de Dieu, comment ne pas avoir l'idée d'une humanité déchue [2] ?

Par la chute d'Adam, l'humanité était tombée dans le péché et la souillure ainsi que la peine devaient atteindre les descendants du premier homme. Dieu aurait pu sans injustice punir l'homme. Il a préféré montrer sa miséricorde, tout en maintenant sa justice. Il fait un choix, mais sur quoi repose-t-il ? Non sur la prévision des mérites, car « nous cherchons le mérite qui a suscité la miséricorde et nous ne le trouvons pas, parce qu'il n'y en a point : il n'y aurait plus de grâce, si elle était donnée, non pas gratuitement, mais comme récompense des mérites [3] ». Ni les mérites naturels, comme le prétendent les pélagiens, ni les mérites conditionnels futurs, comme disent les semi-pélagiens, ne donnent droit à quelque récompense. Par sa volonté toute puissante et incompréhensible, tout mérite humain mis à part, Dieu sauve les uns et abandonne les autres à leur perte. Il y a un décret éternel par lequel Dieu prévoit et prépare les grâces et les moyens par lesquels sont sauvés

1. *De praedestinatione sanctorum*, III, 7. Migne, P. L., XLIV[e], 904.
2. Dans le *De Actis cum Felice*, écrit en 404, le genre humain est appelé une *massa peccati* et comme tel, il est voué à la malédiction.
3. Ep. 194, III, 14. Le *livre à Simplicien* où la doctrine de la grâce gratuite fait son apparition est la même où la *massa peccati* se montre pour la première fois, où la transmission du péché d'Adam est, pour la première fois, nettement affirmée... Il a aperçu le lien intime qui rattachait la gratuité de la grâce à la *massa peccati*. On peut admettre qu'il fut ramené à la *massa peccati* par la prédestination.

très certainement tous ceux qui seront sauvés, en laissant les autres dans la masse de perdition [1].

Mais, cette prédestination [2] éternelle en Dieu se réalise pour l'homme dans le temps en suivant diverses étapes qui se succèdent, à travers lesquelles les grâces salutaires sont conférées [3]. La prédestination se manifeste d'abord par un appel à la foi (*vocatio*). Tous les élus, dit saint Augustin, ont été appelés, mais tous ceux qui ont été appelés ne sont pas pour cela élus. Il y a deux vocations. Les uns sont appelés comme les invités qui n'ont pas voulu venir aux noces, les autres, les prédestinés, appelés d'une vocation qui en fait des croyants [4]. C'est la *vocatio secundum propositum*, c'est-à-dire le premier appel à la foi. De ceux-là, nul ne doit périr [5]. Dieu fait en sorte qu'ils entendent la prédication de l'Evangile, et, après l'avoir entendue, ils croiront et persévéreront dans la foi qui opère par la charité.

S'il leur arrive de sortir du droit chemin, ils s'amenderont sous la correction, ou même sans avoir été repris par les hommes, ils reviendront dans la voie qu'ils avaient abandonnée. Quelques-uns, après avoir reçu la grâce, seront soustraits par une mort rapide, quel que soit leur âge, aux

1. *De dono persev.*, 14, t. XVIII, p. 680.

2. Jacquin combat ceux qui prétendent que l'évêque d'Hippone enseignait une prédestination *post praevisa merita* : Vasquez, Lessius, réfutés d'ailleurs, par Pétau, Thomassin, etc. Comme aussi il s'inscrit en faux contre certains auteurs, notamment Portalié (*Dict. de théol. cath. de Vacant*, Mangenot, t. I, c. 2268-2472) qui pensent « que le grand docteur n'a connu qu'une seule prédestination, celle de grâce et de la grâce efficace ». Pour saint Augustin, reprend Jacquin, la prédestination vise, non des séries de grâces, mais des individus. Déterminée par un décret éternel absolument libre et indépendant, elle s'exécute dans le temps comprenant toute la vie surnaturelle de l'homme, depuis le premier commencement de la foi jusqu'au couronnement final dans la gloire ». Jacquin, *Quest. de la Prédest.*, VI s., *loco citato*, p. 730.

3. *De dono persev.*, XIV, 35.

4. « *Quicumque enim electi, sine dubio etiam vocati, non autem quicumque vocati, consequenter electi* ». *De corrept. et gratia*, VII, 14.

5. « *Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt.* » *De corrept. et grat.*, VII 14.

périls de cette vie [1]. Parce qu'élus, tout aidera à leur salut, jusqu'aux fautes qu'ils pourront commettre, car, après s'en être repentis, ils deviendront plus humbles [2]. Œuvre de la grâce de Dieu qui a sa source dans le Christ et non dans la nature, comme le prétendaient les pélagiens, grâce qui prévient les élus en les faisant croire [3]. Auprès d'eux, elle a de la force et rien ne peut lui résister [4]. C'est elle qui opère dans les âmes le pouvoir et le vouloir. Sans leur concours, il les fait vouloir ; lorsqu'elles veulent agir, il coopère encore à l'action [5]. Aussi il faut tout lui rapporter.

Le commentaire de l'*Epître aux Romains* (IX, 10-29) confirme les assertions de saint Augustin. Le but de cette épître est de montrer qu'il ne faut pas se glorifier de ses œuvres, comme le faisaient les Juifs. L'exemple de Jacob et d'Esaü est concluant. Jacob est aimé, Esaü est objet de haine. Pourquoi ? Il n'y a pas à recourir pour l'un à la prescience du mal qu'il commettra, car, alors, il faudrait admettre pour l'autre que la connaissance de ses bonnes œuvres a motivé le choix de Dieu. Or, saint Paul ne l'admet pas. D'après celui-ci, il semble qu'il faille attribuer notre notre bonne volonté à l'appel de Dieu et non l'appel de Dieu à notre bonne volonté [6]. Pourquoi Esaü n'a-t-il pas été appelé de façon qu'il veuille obéir ? Les moyens ne manquaient pas à Dieu pour atteindre la volonté d'Esaü. Mais Dieu sauve qui il veut, il endurcit qui il lui plaît et cela, sans injustice, car tout le genre humain par la faute d'Adam est devenu une masse de péché. Pourquoi de cette même masse

1. *De corrept. et grat.*, VII, 13.
2. *De corrept. et grat.*, IX, 24.
3. *Quaestiones ad Simplicianum*, L. I, II, 7-10.
4. « *Cui volenti salvum facere, nullum hominum resistit arbitrium* ». *De Corrept. et grat.*, XIV, 43.
5. « *Qui eis non solum dat adjutorium quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint sed in eis etiam operatur et velle* ». *Ibidem.*
6. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, L. I, 9, II, 1-12.

Dieu secourt l'un et abandonne l'autre ? Saint Paul répond : *o homo, tu quis es, qui respondeas Deo* ? Augustin n'est pas loin de prendre à son compte cette réponse, de la faire sienne et de ne pas pousser plus loin ses investigations [1].

Mais la liberté va-t-elle être entière sous cette action divine ? Des historiens comme Harnack n'ont pas craint d'accuser Augustin de fatalisme ou de déterminisme inconciliables avec le libre arbitre. Qu'entend saint Augustin par le libre arbitre ? Qu'entend-il d'abord par la volonté ? « Elle est un mouvement de l'âme qui, en l'absence de toute contrainte, se porte à la conservation ou à l'acquisition d'une chose [2]. Mouvement volontaire, car nous savons que notre volonté existe et qu'elle n'est pas fatalement soumise aux excitations extérieures ou intérieures. Ce pouvoir que nous avons de faire dominer la raison sur la passion n'est autre que le libre arbitre. Sans lui, ordres, conseils, promesses, menaces seraient inutiles [3].

Sans doute, Pélage et Julien reconnaissaient une certaine liberté, mais de la liberté, ce n'en est que le degré inférieur, *libertas minor,* qui consiste à pouvoir ne pas pécher ; il y a un degré supérieur de la liberté, *libertas major,* qui consiste à ne pouvoir pas pécher. Cette liberté est celle de Dieu [4] Mais au-dessous de ces deux degrés de liberté, il en est une troisième, c'est celle qui consiste en ce que la volonté ne

1. Si l'on était tenté de trouver cette doctrine cruelle, on devrait se souvenir que saint Augustin soutient que, même pour les plus malheureux des hommes, l'être vaut encore mieux que le non-être, *De lib. arbi.*, III, 6, 7, 8. « Que si maintenant on vient à nous demander d'approfondir ce mystère, pourquoi la grâce opère dans les uns, de manière à produire le bien et non dans les autres, nous n'avons que deux mots à répondre : « O profondeur de la sagesse ! et est-ce que pour cela Dieu est injuste ? Que celui qui ne se contentera pas de cette réponse cherche quelqu'un de plus savant que nous, mais qu'il prenne garde de rencontrer un séducteur ». *De spir. et litt.*, 34.

2. « *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.* » *C. Manich. de Duale mim.* 9.

3. *De Civit. Dei*, V, 10.

4. *Contra Julian*, VI, 19.

peut pas ne pas pécher. C'est ce dernier état que possède l'homme. La faute première a fait perdre à l'humanité le pouvoir qu'elle avait de se décider pour le bien ou pour le mal. L'homme « par le mauvais vouloir a perdu le bon pouvoir [1] ». Esclaves du péché [2], nous ne sommes libres que pour mal faire [3].

Il faut entendre par là, semble-t-il, non que l'homme doit nécessairement accomplir le pire, mais seulement que, livré à ses propres forces, il ne peut rien pour le bien et que nous sommes tous pécheurs. Les enfants d'Adam ont donc le libre arbitre, libre, dis-je, et non délivré ; libre vis-à-vis de la justice, mais esclave du péché. L'homme déchu est dans la servitude du péché. Mais, il faut se hâter d'ajouter qu'il n'a pas à compter avec lui seul. La grâce intervient qui rend la liberté à l'homme. « Nous devons confesser que nous avons le libre arbitre pour faire le bien et pour faire le mal; en faisant le mal, l'esclave du péché est libre ; pour le bien, nul n'est libre, s'il n'a été libéré par Celui qui a dit : Si le Fils vous a délivrés, alors vous serez libres (saint Jean, VIII, 36), et encore le serez-vous non pas de façon à n'avoir plus besoin du libérateur, une fois que vous aurez été délivrés, mais plutôt selon la parole qui a été dite : sans moi, vous ne pouvez rien (*Ibidem*, XV, 5 [4]). Pour nos bonnes œuvres, il faut et la grâce divine et le libre arbitre, celui-ci est aidé par celle-là pour accomplir le précepte. « De ce qu'il est aidé, il ne s'en suit pas qu'il soit enlevé, au contraire, il est aidé, parce qu'il n'est pas enlevé [5]. » « L'on défend la liberté de la volonté, non contre la grâce mais selon la grâce. En

1. « *Per malum velle perdidit bonum posse.* » *Serm. XXX*, 2.
2. *De correpl. et gratia*, I et *passim.*
3. *De correpl. et gratia*, XIII.
4. *De correpl. et gratia*, I, 2.
5. « *Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur quia juvatur : sed ideo juvatur quia non tollitur.* » *Epist.* 157, II, 10.

effet, la volonté humaine n'acquiert point la grâce par la liberté mais plutôt la liberté par la grâce [1]. »

Il ne peut y avoir aucun doute sur l'opinion de saint Augustin au sujet de la liberté, même sans l'action efficace de la grâce. Loin d'admettre que la volonté humaine est plus libre, si elle est moins sous l'action divine, il pose, au contraire, en principe contre les pélagiens qu'écarter la grâce, c'est ruiner le libre arbitre, l'affirmer, c'est le sauver. « C'est la grâce qui rend l'homme vraiment libre pour choisir et faire le bien [2]. » Il y a donc une action de la grâce sur la volonté et néanmoins celle-ci demeure libre. Comment cette action s'accomplit-elle ? Saint Augustin se contente de dire : *praeparatur voluntas a Domino* [3]. S'agit-il d'une préparation des circonstances extérieures, comme paraît le croire M. Portalié [4], ou bien est-ce une action directe sur la volonté elle-même, comme l'admet M. Jacquin [5], il ne le dit pas, du moins, dans ses derniers traités. « Vouloir préciser davantage, c'est risquer de mettre ses idées au lieu et place de celles que professait saint Augustin. » Ce qui paraît hors de doute, d'après saint Augustin, c'est que les élus concourent librement et réellement à leur salut, bien que la grâce reste le seul agent efficace. Car « celui-là seul peut être aidé qui fait effort spontanément. Dieu n'opère pas en nous notre salut comme en des pierres privées de sentiment ou dans les choses dans lesquelles il n'a pas établi la raison et la

1. « *Ecce quemadmodum, secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntate, voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam sed gratia potius libertatem.* » *De corrept. et gratia*, VIII.
2. *Epist.* 217, VI, 23.
3. *De gratia et lib. arb.*, XVI, 32.
4. *Dict. Théol.* c. 2392.
5. Jacquin, *Question de prédest.*, aux *V et VI*, *R. d'Hist. eccl.*, IV, p. 746. Saint Augustin a pu dire parfois que l'homme a perdu le libre arbitre, voulant dire ainsi qu'il n'a plus la faculté de vouloir efficacement le bien. Il a pu dire aussi que « la volonté sera d'autant plus libre qu'elle sera plus saine et elle sera d'autant plus saine qu'elle sera plus soumise à la miséricorde et à la grâce. *Epist.* 157, II, 8.

volonté [1]. » Et cette part de l'homme consiste à consentir ou à s'opposer à l'action divine, sans qu'elle puisse faire autre chose, étant donné que la volonté humaine est viciée dans sa source et ne peut rien produire de bon. Et en effet, en ne résistant pas à la grâce, mais, au conraire, en l'acceptant, nous coopérons avec elle. Nous avons une certaine action. Sans doute, « notre action n'est pas une condition suffisante du mérite, mais elle en est une condition nécessaire [2] ».

La liberté [3], c'est le pouvoir de choisir entre des motifs, car la volonté ne se décide jamais sans l'attrait d'un bien. La liberté, c'est donc le consentement. Mais consentir n'est pas déterminer la représentation qui est la condition et l'occasion du consentement. L'homme n'est pas le maître des images qui occupent son esprit. Elles sont en la main de Dieu. Par le moyen de ces représentations, Dieu porte l'homme infailliblement à tel acte sans lui enlever son pouvoir de choisir et sa faculté de consentir. Ainsi, pour rappeler quelques-unes de ses gracieuses expressions, l'auteur de la grâce est semblable à l'influence que l'on exerce sur une brebis en lui montrant un rameau verdoyant. Et comme Dieu sait par sa science infinie la réponse que fera très librement la volonté à chacune des représentations, il peut envoyer à l'homme des illuminations qui, de fait, mais très librement entraînent le consentement.

1. « *Nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. Quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.* » *De peccatorum meritis et remiss.*, II, 5. *Consentire vel dissentire propriae voluntatis est. De spirit. et litt.*, XXXIV.

2. Saint Augustin reconnaît lui-même la difficulté de ces questions. « Cette question où l'on disserte sur l'arbitre de la volonté et sur la grâce divine est si difficile à résoudre que, lorsqu'on défend le libre arbitre, il semble qu'on nie la grâce de Dieu et quand on affirme la grâce de Dieu, il semble qu'on enlève le libre arbitre. » *De gratia christ.*, XLVII.

3. G. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, saint Augustin, p. 102

Le fond de la doctrine de saint Augustin, c'est ainsi la souveraineté absolue de Dieu sur la volonté, opposée au principe pélagien de l'émancipation de cette volonté. Dieu est le maître absolu de sa grâce et cette grâce est la cause souveraine des déterminations au bien de notre volonté subordonnée.

Telle est dans son ensemble la doctrine à laquelle on a réservé le nom d'augustinisme, doctrine de la part de Dieu et de l'homme dans le salut, partie centrale de la doctrine d'Augustin, où sa pensée a été à la fois la plus personnelle et la plus puissante.

Les historiens se représentent bien différemment sa fortune à travers les siècles [1]. Les uns, persuadés que le fond de la doctrine de l'évêque d'Hippone, c'est la négation de la liberté, et voyant l'Eglise défendre la liberté avec énergie, soutiennent que, malgré les éloges accordés à la doctrine de saint Augustin, l'Eglise a été infidèle à l'augustinisme et que l'orthodoxie a été envahie de plus en plus par un semi-pélagianisme.

C'est au XVIIe siècle, le jugement de Richard Simon, dans son *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament* [2]. Il montra dans Augustin un novateur en rupture ouverte avec l'enseignement traditionnel, introduisant des dogmes nouveaux inconciliables avec la liberté. Son récent historien, H. Margival, est encore plus sévère. Dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse,* il montre Augustin, victime du pessimisme métaphysique puisé inconsciemment dans les doctrines manichéennes. « Jamais la conception orientale de la nécessité et de l'éternité du mal n'aura un plus zélé défenseur que cet évêque... Il n'opposera rien, en somme, au stoïcisme chrétien du moine breton, Pélage, que

1. A noter que de tous les temps les adversaires de la liberté, prédestinatiens, calvinistes et jansénistes se sont réclamés d'Augustin.
2. Richard Simon, *Histoire des Commentateurs du N. T.*, ch. XVII, pp. 246-300.

les expériences d'un cœur fragile, l'histoire de ses intimes et inévitables défaites [1]. » C'est aussi de nos jours une des idées mères de l'*Histoire des dogmes,* de Harnack [2]. Celui-ci mit dans la théorie augustinienne de la grâce de « nombreuses contradictions » et des « restes de manichéisme ». D'autre part, selon lui, le semi-pélagianisme règne bien plus qu'on ne le pense ordinairement. Au concile d'Orange [3] d'abord, l'augustinisme ne fut pas aussi vainqueur qu'on le dit. Au IXe siècle, la condamnation de Gottescalc [4] fut la condamnation de l'augustinisme. Faut-il ajouter cette nouvelle défaite produite au concile de Constance dans la personne de Wiclef ? Enfin, les condamnations de Baïus, de Jansénius marquent, d'après le même historien, la chute définitive de l'augustinisme dans l'Eglise et le triomphe du semi-pélagianisme.

Au contraire, la prétention des théologiens orthodoxes va à affirmer qu'ils sont restés fidèles à saint Augustin, dont la doctrine sur la grâce et la liberté est à l'abri de tout reproche, bien qu'il faille tenir compte de l'exagération parfois de certaines expressions inspirées par l'éloquence, le tempérament de l'écrivain ou la chaleur de la polémique [5].

1. T. IV, 1899, p. 447-8.
2. *Précis de l'Histoire des Dogmes,* trad. franç., p. 287.
3. L'augustinisme qui fut adopté à Orange fut un augustinisme atténué et, en partie transformé. Dans les canons de ce concile et dans les considérations qui les suivent, on trouve certaines formules que saint Augustin n'eût pas approuvées sans demander des explications.
4. En 848, l'archevêque de Mayence, Raban Maur dénonça au comte de Frioul un moine raisonneur du nom de Gottescalc, dont les prédications extravagantes portaient le trouble dans les âmes. « Selon lui, quiconque n'est pas prédestiné à la vie, s'efforcera vainement d'arriver au salut », *Ep. C. M.* 112, 1554. Ainsi débuta la controverse prédestinatienne qui devait troubler l'Eglise de France pendant une douzaine d'années.
5. Le bénédictin dom Odilo Rottmanner (*Der Augustinismus*, p. 29) conclut une analyse de la doctrine d'Augustin sur la grâce : il y a désaccord entre la théorie et la pratique dans la doctrine de la prédestination. La douceur de la pratique est restée inaltérable, les sermons le prouvent; la théorie d'abord inoffensive s'est continuellement développée dans le sens d'une excessive rigueur et d'une action irrésistible de Dieu sur la liberté.
Il faut bien reconnaître qu'Augustin conseille dans la prédication d'éviter

La vérité est que l'œuvre de saint Augustin, riche en vues théologiques mais imprécise sur certains points, peut s'interpréter à la fois comme favorable et défavorable à la liberté [1]. Mais il faut bien reconnaître que le mouvement dogmatique orthodoxe fut plutôt dans les sens d'un augustinisme adouci. C'est la tendance des grands scolastiques dont le plus illustre des représentants de cet augustinisme modéré fut saint Thomas [2].

II. — Le molinisme

Sous l'influence des dogmatiques luthériens et calvinistes se produisit un nouveau développement de la doctrine de la grâce. Pour lutter plus aisément contre les nouvelles doctrines, on se jeta dans les doctrines opposées. A l'affirmation du self-arbitre et à la négation de la liberté plus ou moins soutenues par Luther et Calvin, les théologiens répondirent par une affirmation plus nette du libre arbitre.

de scandaliser en exposant les vérités délicates comme la prédestination (*De dono persev.*, XXII, 62). Et en effet, dans ses sermons, il affirme la faculté pour tous d'arriver au salut, s'ils le veulent. Dans d'autres traités, surtout ceux de la dernière période, il y a des formules d'une rigueur qui épouvante. Toutefois, il n'y a pas dans sa pensée cette scission mais seulement une double manière d'envisager la question. Il est bien sûr que, si l'on considère les choses dans les décrets éternels, tout est fixé. Si, au contraire pratiquement, on considère l'humanité concrète que nous sommes, tout alors devient incertain; on peut dire à tous : faites ce qui est en votre pouvoir pour obtenir le salut, puisque la volonté y a sa part. « *Ad nos ergo qui nescimus quisnam sit filius pacis aut non sit, pertinet nullum exceptum facere nullumque discernere, sed velle omnes salvos fieri quibus praedicamus hanc pacem.* » *De dono persev.*, XXII, 57-62, *De correpl. et grat.*, XV, 46.

1. « On ne peut nier que, sur ce point, il y ait une histoire de la pensée augustinienne. Les expressions dont il use ne sont pas partout identiques avant Pélage et après Pélage... Il cherchera des formules lapidaires, toujours si dangereuses; il en essayera parfois plusieurs qui, pour vouloir se corriger l'une l'autre, resteront parfois en deçà ou passeront parfois au delà de sa pensée. » E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, ch. II, p. 199.

2. V. le *thomisme*, p. 249.

D'autre part, un certain nombre de théologiens crurent bon d'abandonner les voies frayées par saint Augustin et saint Thomas sur la prédestination et sur la grâce. Ce mouvement qui eut pour premiers initiateurs Jacques Sadolet (1534), Ambroise Catharin (1541), trouva, malgré la résistance des meilleurs esprits, un certain nombre d'adhérents et des chocs véhéments se produisirent entre l'école de théologie traditionnelle et la nouvelle direction.

Ce fut du 20 au 27 janvier 1582, à l'occasion de soutenances de thèse, que le conflit éclata à l'Université de Salamanque. Dans une dispute publique tenue le 29 janvier, un jésuite, de Montemayor, soutint que le Christ n'était pas mort librement et, par suite, n'avait pas mérité, s'il avait reçu de son Père le précepte de mourir. Banez demanda ce qu'il en serait, au cas où le Christ aurait reçu le précepte de son Père, non seulement quant à la substance de l'acte de mourir, mais encore quant aux circonstances. Montemayor déclara qu'il ne resterait plus, alors, ni liberté, ni mérite. Les questions connexes de la prédestination et de la justification furent soulevées [1]. Maîtres et étudiants se prononcèrent contre les doctrines de Montemayor et de Louis de Léon. Seize propositions furent désapprouvées par l'Inquisition. Quand, en 1588, Louis Molina édita [2] à Lisbonne son livre *Concordia* [3] *liberi arbitirii cum gratiae donis,* dédié au cardinal Albert d'Autriche, inquisiteur général du Portugal, des réclamations furent adressées à ce dernier. Le livre de Molina, lui disait-on, reproduisait la

1. Montemayor et l'augustin, Louis de Léon, soutenaient la simultanéité de l'action divine et de l'action humaine dans la justification : « *Deus et voluntas impii mutuo et simul se determinant in justificatione* ».

2. Professeur de théologie à l'Université d'Evora. Mais la théorie de la science moyenne n'est pas de lui. Elle est du *jésuite* Pierre de Fonséca (1528-1599), maître de Molina.

3. *Ludovici Molinae Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonullas primae partis D. Thomae articulas.*, Olyssipona, 1588.

doctrine des propositions dont l'Inquisition de Castille avait prohibé l'enseignement.

Le cardinal fit suspendre la vente du volume et demanda le jugement de Banez qui transmit sa censure au cardinal. De son côté, Molina présenta sa défense. Il en constitua un appendice à la Concordia. Les jésuites de Valladolid ayant pris la défense des théories de Molina, les dominicains de la même ville y répondirent dans une soutenance solennelle de thèses le 17 mai 1595. L'agitation se propagea dans toute l'Espagne. Enfin, au nom de Clément VIII, le cardinal Madruzzi écrivit au nonce d'Espagne le 25 février 1598 que les dominicains pouvaient enseigner et disputer librement sur la grâce et que les jésuites pouvaient traiter les mêmes matières en s'en tenant à une doctrine saine et catholique [1].

Tout le système des molinistes touchant la grâce est en fonction de l'idée qu'ils se font de la liberté. Qu'est-ce donc que la liberté pour eux ? La liberté consiste dans l'indifférence d'équilibre [2]. C'est la faculté qui permet de se déterminer par soi-même et de n'être déterminé par rien autre que soi. Elle est une vraie cause, indépendante à l'égard même de Dieu [3]. Sans doute, le concours général divin s'exerce à l'égard de la volonté humaine comme envers

1. Serry, *Hist. cong. de Aux.*, t. I, c. XXVI. Voir Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in bibliotheca Angelica*, Rome, 1893, *passim*.

2. *Concord. Qu. XIV, art.* 13, *dis.* 3. « Le péché de notre premier père ne nous a nui que dans les dons gratuits qui nous avaient été faits et partant, nos facultés naturelles, en nous comme chez les Anges, sont demeurées intactes après le péché, telles qu'elles eussent été d'après leur nature, si elles n'eussent été accompagnées d'aucun privilège surnaturel. La chute est le passage de l'état surnaturel à l'état de pure nature.

3. « *Illud agens liberum dicitur quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest ager et non agere, aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit.* » Telle est la définition classique. Liberté d'agir ou de ne pas agir (*quoad exercitium actus*) où liberté d'agir d'une manière ou d'une autre (*quoad speciem actus*). On complète la définition de la liberté moliniste en ajoutant : indifférence de contradiction, v. g. aimer ou non aimer, indifférence de contrariété v. g. aimer ou haïr. Molina. *Concord. Quaest.* XIV, art XIII, Disp. II.

toute créature, sans quoi elle cesserait d'être, mais son action est un simple concours, c'est-à-dire Dieu opère avec elle, non en elle [1], lui laissant son indépendance. Et ainsi le libre arbitre qui constitue une partie essentielle de la nature de l'homme, qui est chez nous ce qu'il était en Adam, reste entier, indivisible, pouvant se porter vers un parti ou un autre, sans qu'aucun motif ou aucune influence l'y détermine. La faute d'Adam a dû priver l'homme de certains avantages, elle a pu découronner son être, elle n'a ni ruiné, ni corrompu la nature humaine et spécialement la volonté humaine.

Dès lors, que va être le rôle de la grâce en face du libre arbitre ? On peut prévoir sans peine qu'il sera réduit à la subordination. Et en effet, d'après Molina, la grâce n'amène pas le libre arbitre à produire des œuvres distinctes spécifiquement de celles dont il est capable par nature, car la grâce n'est pas nécessaire à l'homme pour produire des actes substantiellement bons [2], fût-ce un acte d'amour par-dessus toutes choses. La grâce ne sert qu'à procurer aux œuvres déjà moralement bonnes un degré supérieur de mérite et un caractère plus excellent. Selon Molina, les justes peuvent accomplir les actes surnaturels faciles avec le seul secours de la grâce sanctifiante ou habituelle [3], qui est la grâce suffisante que les molinistes appellent encore prévenante, excitante. Comme le nom l'indique, cette grâce ne fait que prévenir le libre arbitre et ne fait que l'appeler, attendant qu'il consente ou ne consente pas. Quant aux actes difficiles, il faut aux justes le secours de la grâce actuelle

1. D'après les actes des congrégations *De Auxiliis,* les Jésuites « *constituant liberum hominis arbitrium exemptum a dominio Dei, ita ut possit illud immutare, inflectere et transferre* » *quicumque ipse voluerit. De Auxiliis,* t. XVII, p. 687.
2. *Concord.,* quaest XIV, art. 13, des. 3.
3. *Ibidem,* quaest XIV, art. 13, disp.

qu'ils appellent encore aidante, coopérante et excitante [1]. Mais quel que soit le nom de la grâce, elle n'est jamais qu'un complément du libre arbitre qui en dispose à son gré. Le libre arbitre, dit Lessuis, se sert des forces de la grâce comme il se sert des forces de la nature [2]. La grâce est comme un instrument dont on use ou qu'on néglige.

Qu'on ne parle donc pas de distinction entre grâces efficaces et grâces simplement suffisantes [3] ou plutôt qu'on en parle pour se conformer aux expressions d'écoles. La grâce que l'on dit efficace ne diffère pas essentiellement de la grâce que l'on dit suffisante. C'est la même. Il n'y a entre elles aucune différence constitutive, ni essentielle, ni qualitative, ni quantitative. Il dépend de la volonté que ce qui n'était que suffisant devienne efficace, car chaque grâce est suffisante en elle-même, puisqu'elle renferme tout ce qui est nécessaire pour que la volonté, si elle y coopère, produise avec elle des œuvres d'un mérite surnaturel. Et d'autre part, aucune n'est tellement efficace qu'elle ait par elle-même la vertu de déterminer à agir une volonté dont la nature est d'être libre. Il en résulte que, si deux hommes sont influencés par une grâce prévenante égale, il pourra se faire que l'un se convertisse et que l'autre ne se convertisse pas ; même il est possible qu'un homme se convertisse avec un secours inférieur à celui qui est accordé à un autre homme qui ne se convertit pas [4].

Ajoutons que, non seulement la grâce tire son efficacité du libre arbitre, mais qu'elle dépend encore de lui pour être donnée, lorsqu'on ne la possède pas. Elle est ac-

1. Lessius, p. 18.
2. Lessius, *De praedest.*, n° 72, cité par Jansénius, lib. II, *De gratia Chris.*
3. *Gratia efficax est cui consentit homo; gratia sufficiens cui dissentit homo; gratiae sunt entiative ejusdem speciei.*
4. *Concordia*, disp. XII, p. 51, XXXIX, p. 122. Lessius, Opusc. *De grat. efficaci*, c. XVIII, n. 7.

cordée, en effet, à quiconque s'y dispose par le bon exercice de son libre arbitre. Le libre arbitre coopère ainsi expressément avec la grâce ; Dieu propose, l'homme dispose, tout étant en définitive entre les mains du libre arbitre et le libre arbitre étant entre ses seules mains à lui-même. C'est pourquoi on a comparé justement le concours de Dieu au concours que donne le soleil aux différentes opérations de la terre. La grâce est prête à coopérer indifféremment à telle ou telle bonne action. Mais, c'est de l'homme que l'action divine reçoit sa détermination à un effet déterminé. On l'appelle la théorie du concours simultané, c'est-à-dire que le concours divin et l'action de la créature sont deux causes partielles coordonnées, *sicut duo trahentes navim* [1].

Dans de telles conditions, on devine sans peine qu'aux yeux des molinistes, la grâce, unique moyen de salut, doit être donnée abondamment à tous les hommes. A tous sans aucune exception, à ceux mêmes qui avant Jésus-Christ sont restés dans l'idolâtrie, à ceux qui, depuis l'Incarnation, n'ont point ouï parler de son Evangile, aux enfants qui meurent sans baptême. Lessuis ne va-t-il pas jusqu'à dire que « les infidèles ont toujours et en tout lieu des grâces suffisantes pour le salut ». Ainsi, avec des diversités plus ou moins accentuées, tous les molinistes demeurent d'accord que Dieu ne saurait commander à l'homme l'impossible, ni le punir de défaillances qu'il n'aurait pas la force d'éviter [2]. De la part de Dieu l'homme doit avoir une aide suffisante, tellement qu'avec elle il n'ait besoin de rien

1. *Concordia*, in 7 à 13, disp. 26, éd. de Paris, 1876, p. 158. « *Cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras sed partiales causas effectuum, intelligendum, id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus : totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causae quae simul exigit concursum et influxum alterius : non secus ac cum duo trahunt navim.*

2. Lessius, *Prop.* 19, etc.

autre chose que de sa propre volonté pour agir [1]. Peu importe que celui-ci reçoive un peu plus, celui-là un peu moins [2], il n'est personne qui ne reçoive « plus qu'il ne lui faut » pour tenir directement ou indirectement son salut entre ses mains [3]. C'est qu'en fait, d'après les molinistes, Dieu veut sauver tous les hommes, *si velint* ; sa miséricorde s'étend à tous les hommes pour autant que chacun veut en profiter [4]. Le nombre des prédestinés [5] n'est pas fixé d'avance, il dépend de nous d'y être compris. *Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris* [6], selon l'expression de Lessius.

Il reste maintenant une question à étudier, question qui est comme la conclusion de tout le système : comment concilier le pouvoir de résister à la grâce avec l'infaillibilité de la Providence divine ? Le molinisme s'achève par la théorie de la science moyenne. On a toujours su distinguer entre le possible et le futur. Un possible est un être ou un événement qui « peut être » réalisé. Un futur est un être ou un événement qui « sera » réalisé. Mais entre le possible et le futur, il y a place pour un terme d'une objectivité spéciale : le futur conditionnel, le futurable, c'est-à-dire l'être ou l'événement qui serait réalisé, si certaine condition venait à être posée. David assiégé par Saül dans la ville de

1. « *Omnes fideles semper et ubique habent sufficiens auxitium ex parte Dei, seu in actu primo. Si enim facerent quod in ipsis est et quantum possent secundum praesentem dispositionem naturalem vel supernaturalem quam habent Deus illuminaret eos ut credere possent vel converti. Resp. ad Autapol* in *Schneemann*, p. 459 et 375.

2. Lessius, *Prop.* 25, 28 et Molina, *Concord.*, t. XXIII, art. IV et V.

3. *Posuisti omnia in arbitrio nostro perinde ac si solis naturae viribus regnum obtinendum esset* », Lessius, *De praedest.*, sect. 7.

4. D'après Molina, Dieu veut sauver tous les hommes à cette double condition : 1° en ce qui concerne les adultes, que leur volonté s'y prête (en consentant à la grâce); 2° en ce qui concerne les enfants, qu'il n'y ait pas d'obstacles naturels (v. g. baptême administré à temps). *Conc.*, qu. XIX, art. VI, disp. V; qu. XXIII, art. IV et V, disp. V.

5. Lessius, *Prop.* 40, *Numerus predestinatorum non est certus ex praeordinatione quae antecedit omnem praescientiam operum.*

6. Proposition censurée par la Faculté de Douai en 1588.

Ceila craignait d'être livré par les habitants. Il s'adresse au prophète, le consultant ni sur un possible, ni sur un futur, mais sur un futurable : « Si je reste, me livreront-ils ? Tradent, dit le prophète. »

Il y a, selon Molina, des choses qui ne sont futures que sous certaines conditions ; si les conditions doivent avoir lieu, l'événement qui en dépend deviendra objet de la science de vision. Si la condition de laquelle cet événement dépend ne doit point avoir lieu, il n'existera jamais, c'est alors un futur purement conditionnel, il ne peut donc être l'objet ni de la science de vision, puisqu'il n'existera jamais, ni de la science de pure intelligence, puisque sa condition nécessaire étant ôtée, ce futur n'est plus possible. Dieu, avant tout décret divin déterminant, peut connaître infailliblement les futurables libres par sa supercompréhension des causes. « Dieu a une compréhension très profonde, insondable de chaque libre arbitre : il voit clairement ce que chaque cause libre ferait de son plein gré dans telles et telles circonstances et même dans l'infinité des circonstances possibles. Cette vue de Dieu nous l'appelons science moyenne [1]. Grâce à la science moyenne, la concorde devient facile entre l'efficacité de la grâce divine et la liberté de la volonté humaine, car Dieu sait d'avance que, s'il donne telle grâce à tel homme dans telles circonstances, cet homme consentira librement. Dieu décide de donner cette grâce et il donne une grâce efficace, c'est-à-dire une grâce qui produit son effet [2].

Comme on l'a remarqué [3], « au fond, dans ce système,

1. Molina, *Concordia*, qu. 14 à 13, disp. III, Paris, p. 317, « *ex altissima et inscrutabili comprehensione, cujusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum.*

2. Molina, *Quaest* 13, art. 4 et 5, p. 455.

3. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, p. 136.

malgré tous les efforts de son auteur, c'est de la liberté de l'homme que dépend, non pas seulement l'efficacité de la grâce mais la distribution des grâces efficaces, c'est en définitive, du libre arbitre de l'homme que dépend la volonté de Dieu. *Liberum arbitrium creatum non ideo efficiet hoc, vel illud, quia Deus praescivit sed ideo Deus praescivit, quia ita libere erat futurum.* Or, c'est précisément ce qui était regardé comme bien hardi et ce qui déchaîna une bataille interminable.

En Espagne, la lutte était fort vive vers 1594. Clément VIII appela l'affaire à Rome, puis institua une commission pour examiner l'ouvrage de Molina [1]. Un premier examen qui eut lieu, du 2 janvier au 13 mars 1598, aboutit à un projet de censure contre Molina. Puis, du 22 février 1599 au 20 avril 1600, ce furent de longues conférences que, sur le désir du Pape, eurent entre eux les dominicains et les jésuites [2]. Les examens se multiplient de 1600 à 1607, après quoi les deux parties sont renvoyées sans jugement [3]. Sous Clément VIII, les jésuites et Molina eurent en général l'attitude d'accusés qui doivent se défendre. Pour la quatrième fois, le 5 décembre 1601, la Commission présente au Pape un projet de censure contre Molina. « C'est conclu, l'affaire va être jugée », dit un jour au jésuite Bellarmin le cardinal del Monte. « Jamais cela n'aura lieu », répliqua

1. Serry col. 155; Meyer (1705), p. 202-203; Schneemann, p. 251. Serry (Jacobus Hyacintus), dominicain IC. 1738, *Historia congregationum de Auxiliis divinae gratiae, sub summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V* Ire édition, Mayence 1695 et Louvain, 1700, in-fol., sous le pseudonyme d'Augustin Le Blanc. Quelle part eut Quesnel dans cette publication ? En 1709, le P. Serry riposte à l'ouvrage de Liévin de Meyer, de 1105, par une seconde édition augmentée d'un cinquième livre, Lyon, 1770 : œuvres complètes de Serry en 6 volumes in-fol. Meyer (Livin ou Lievin), jésuite, 1655-1730, *Historiae Controversiarum de divinae gratiae Auxiliis, sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VII et Paulo V libro VI, auctore Theodorio Eleutherio* (pseudonyme de Liévin de Meyer). C'était la réponse aux ouvrages de Serry et de Lémos.

2. Serry, col. 169 et suiv.; Meyer, p. 210 et suiv.

3. Serry, col. 559-565; Meyer, p. 704-726.

Bellarmin. « Mais le pape le peut et il le veut. Comment osez-vous dire qu'il ne le fera pas ? » Je sais qu'il le peut, je sais qu'il le veut, mais j'affirme qu'il ne le fera pas, ou que, s'il le tente, il sera prévenu par la mort [1]. En effet, le 30 mars 1605, Clément VIII mourut sans avoir rien décidé : les relations du temps disent que l'ennui de la vie l'avait consumé [2].

Après Clément VIII, Léon XI n'est pape que vingt-six jours et Paul V lui succède. Sous Paul V, les jésuites réduits jusqu'alors à se défendre portent la guerre chez l'adversaire. Ce sera aux dominicains à montrer que leurs opinions ne sont pas entachées de calvinisme. Enfin, le 28 août 1607, Paul V convoque une réunion de cardinaux. Il déclare que les discussions sont closes : il enjoint aux ordres rivaux d'attendre la déclaration ultérieure du Saint-Siège et de s'abstenir de toute qualification injurieuse. Dominicains et jansénistes ont toujours prétendu que les jésuites avaient été condamnés [3]. Ce qui est certain, c'est que, pendant toute la durée des discussions, les jésuites craignaient d'être condamnés [4].

Pour ce qui est du projet de bulle contre Molina, il faut, semble-t-il, en abandonner l'idée. Paul V ne paraît s'y être jamais arrêté. En 1881, le P. Schneemann a publié des notes de Paul V qui éclairaient la réunion du 28 août 1607. Dans cette réunion, on parla bien sans doute d'un projet de bulle, toutefois, le Pape n'émit aucunement l'idée d'en publier une, mais, au contraire, de laisser libres les deux solutions proposées. Arnauld écrit dans sa *Seconde Apologie pour Jansé-*

1. Schneemann, p. 275, Gerardus Schneemann, jésuite. *Controversarium de divinae gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus* (Fribourg en Brisgau, Herder, 1881, in-8°).
2. *Ibidem.*, p. 273; Regnon, p. 42.
3. Bulle *Gregis dominici*. Voir Serry, col. 560, 566.
4. Serry, lib. IV, cap. XXII (col. 584 et suiv.).

nius (1645) : « Il ne s'est rien passé en ces derniers temps de si illustre et de si célèbre pour ce qui regarde la matière de la Grâce, que la Congrégation fameuse appelée de *Auxiliis*, que le Pape Clément VIII fit assembler à Rome, pour terminer le différend qui s'était élevé entre l'Ordre de saint Dominique et la Société des Jésuites sur le sujet du livre de Molina [1]. »

Et pourtant, le débat n'est pas clos, à supposer qu'il doive l'être un jour. En ces dernières années, l'histoire du conflit fut en partie renouvelée par un important ouvrage du P. Schneemann paru en Allemagne. Le P. de Régnon en France lui fit écho dans *Banés et Molina* [2]. Les conclusions étaient nettement favorables à Molina. Le camp adverse rispota par le P. Dummermuth [3] et par le P. Gayraud [4]. Aujourd'hui la discussion continue [5].

1. Arnauld, *Œuvres*, t. XVIII p. 529.
2. De Regnon, *Bannès et Molina. Bannésianisme et Molinisme.*
3. Dummermuth, dominicain, professeur à Louvain : *Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae.*
4. *Thomisme et Molinisme*, 1re partie. Critique du Molinisme. Réplique au R. P. de Régnon.
5. En 1915, le P. Garrigou-Lagrange, O. P., publiait des ouvrages (*Dieu, son existence et sa nature* et *Saint Thomas et le Néomolinisme*) dans lesquels se trouvait un essai de conciliation du libre arbitre et du gouvernement divin selon saint Thomas. Et il montrait que sur la science divine en particulier « plusieurs théologiens, comme Vasquez, Suarez, beaucoup de molinistes s'écartent de ce haut enseignement. De plus, le molinisme, selon ce même auteur, en adoptant la science moyenne s'expose à trois graves critiques : il restreint la causalité universelle de Dieu, il pose une passivité dans l'Acte pur, enfin il aboutit au déterminisme des circonstances (*Saint Thomas et le Néomolinisme*, appendice, ch. 1, art. 1, 2, 3, p. 794 à 805). Il faut donc rechercher une nouvelle manière de concevoir la science moyenne en adoptant les principes et les conclusions de saint Thomas, de façon à arriver à une nouvelle mise en valeur de cette même science moyenne.

Le P. d'Alès, à son tour, reprenant un à un tous les reproches adressés au molinisme s'applique à montrer qu'il n'est pas aussi infidèle à la doctrine de saint Thomas qu'on veut bien le dire. Il y a lieu de distinguer entre ce qui est l'enseignement de saint Thomas et celui de ses commentateurs, tant bannésiens que molinistes (*Providence et libre arbitre*, ch. I, *Science divine et décrets divins*, p. 46). Or la science moyenne, telle que l'enseigne Molina, est exempte des grosses erreurs que les thomistes lui imputent et quant à son principe essentiel, elle se retrouve dans saint Thomas. *Motio* et *determinatio*, en saint Thomas, ne sont pas employés indifféremment (*Providence et libre arbitre*, p. 142 et plus au long, p. 220). *Motio* est compatible avec la liberté, *determinatio* ne l'est pas, parce qu'il implique nécessité. Et ainsi le P. d'Alès

Mais, par delà ces essais de conciliation ou de condamnation plus ou moins retentissants, parce que la papauté intervient au nom de l'Eglise et que des influences plus ou moins puissantes s'insinuent, en France une lutte d'idées n'avait pas manqué de se faire jour. En 1630 l'Oratoire avec le *De libertate* [1] de Gibieuf se rangeait résolument contre le molinisme. Sans doute, si l'on s'en tient au titre seul de l'ouvrage, il semble que l'on soit en face d'un livre de théologie quelconque, nourri de la pure tradition de l'Ecole. En réalité, c'est un livre de combat destiné à s'attaquer aux partisans de la « science moyenne ». Et ce qui ajoute à sa valeur, c'est qu'il traduit la pensée du cardinal de Bérulle lui-même. En effet, aux yeux du cardinal, le molinisme apparaissait comme une doctrine inventée pour flatter la raison humaine et élever la nature. Or, quoi de plus opposé à l'esprit de Jésus-Christ et à ce qu'avait enseigné saint Augustin [2] ? Quoi aussi de plus contraire à la raison elle-même? Il fallait donc réagir vivement contre les tendances dangereuses d'une doctrine qui attribuait, à la nature ce qu'on doit demander à la grâce.

en essayant de prendre une position très personnelle ne se cache pas de la présenter un peu comme un terrain d'entente entre les partis. « Moliniste nous ne saurions nous dire sans épithète, car nous souhaiterions plus d'un amendement à l'exposition de Molina. Thomiste nous sommes sans arrière-pensée, mais pas à la façon de Banez » (*ibid.*, p. 391). Disons que son exégèse de saint Thomas paraît bien fondée et surtout que son exposé de la science moyenne très impartial et très objectif, mérite la sérieuse attention des thomistes. Et si dans *un sujet* aussi mystérieux l'accord ne saurait être fait, du moins dans ces « disputes » même en des sujets réputés épuisés, des fausses positions se rectifient, des rapprochements s'opèrent et ces résultats ne sont pas négligeables.

1. « *De libertate Dei et creeturae, libri duo. In quibus status et actus tam divinae quam creatae libertatis. Motio causae secundae a prima, scientiae mediae necessitas nulla, depravatae libertatis origo, ortus et natura mali, consummatio libertatis et servitutis, aliaque complura explicantur. Juxta doctrinam D. Augustini, D. Thomae, D. Bonaventurae, Scoti, Grandavensis, Durandi, aliorumque veterum theologorum. Auctore P. Guillelmo Gibieuf congregationis Oratorii Domini Jesu Presbytero et in sacra theologiae facultate Doctore Sorbonico. A. S. D. N. Urbanum VIII, pont. max. Parisiis, apud Josephum Cottereau, via Jacobea sub signo Prudentiae.* M. DC. XXX. Cum priv. reg »

2. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie* p. 296.

Et en fait, qu'est cette liberté d'indifférence dont font tant d'état les molinistes ? C'est l'absence de détermination, répondent-ils, autrement dit la volonté n'est libre que dans les cas où il lui serait possible de ne pas accomplir l'acte qu'elle accomplit. Et Gibieuf montre que rien n'est plus faux qu'une telle conception de la liberté humaine, car c'est attribuer à l'homme ce qui n'appartient qu'à Dieu. Si l'on peut dire que l'indifférence de la volonté est en Dieu une souveraine perfection, on ne saurait en dire autant en l'homme. En lui l'indifférence de la volonté qui refuse de se soumettre à la règle divine est, au contraire, une marque de sa dépravation [1]. On n'a pas de peine à le comprendre : au-dessus de Dieu il n'y a ni principes ni fins, d'où il résulte que Dieu est indifférent à toutes choses. L'homme, de son côté, est dépendant, il tend vers une fin, il ne peut donc rester indifférent par rapport à cette fin.

Dès lors, comment admettre que l'essence de notre liberté réside dans l'indifférence absolue ? L'admettre ce serait supposer que Dieu est au nombre des choses à l'égard desquelles la volonté humaine est indifférente. Or, notre liberté nous conduit directement vers Dieu. C'est tellement vrai que, si nous voulions définir la liberté humaine par son essence, nous dirions : être libre, c'est participer à l'infini. Si nous voulions la définir par sa cause, nous dirions : être libre, c'est servir Dieu [2]. Aussi bien dans la mesure même où Dieu par sa grâce nous détermine plus irrévocablement vers le bien, il augmente notre liberté et la confirme au lieu de la diminuer [3]. Concluons donc que la liberté consiste, non dans cette indifférence considérée en elle-même, mais dans l'adhésion de la volonté au bien que lui présente l'entendement ou que la grâce divine lui fait embrasser.

1. *De libertate*, I, 12, 3 et I, 1, 1.
2. *Ibidem*, I, 34, 7.
3. *Ibidem*, I, 28, 5.

Voilà pour ce qui regarde l'homme et sa liberté. Quant à ce qui regarde Dieu, le molinisme ne se trompe pas moins. Prétendre que Dieu, pour ne porter nulle atteinte à la liberté humaine, sait avant de produire son décret en quelles circonstances l'homme sera disposé à accomplir librement ces actes, c'est se faire une étrange conception de la puissance divine. Qu'un roi qui n'est pas tout-puissant suppute les forces de son armée et les compare à celles de son adversaire, cela se comprend. Assurément, s'il possédait une force infinie, il ne se livrerait pas à ce calcul. C'est à cette prudence tout humaine que les partisans de la science moyenne voudraient condamner Dieu. On a l'air de redouter pour lui l'épreuve de la prise de contact avec la volonté humaine, comme s'il risquait de s'exposer à un échec [1]. Qui sommes-nous pour vouloir ainsi limiter le pouvoir de Dieu [2] ? Sa volonté toute-puissante ne se réduit à aucune délibération et ne se soumet à aucune fin. Dieu n'a pas de fins qu'il se propose et vers lesquelles il tende. Le monde que nous voyons n'est pas sorti d'une délibération divine. Tout vient de la seule surabondance de son essence [3].

C'était là une doctrine « hardie et singulière » et qui « en déclarant que l'action de Dieu est indépendante de toute poursuite des causes finales rendait impossible la doctrine de Molina [4] ». Il ne manqua à l'ouvrage que l'approbation de Rome qu'on sollicita en vain, car l'accorder, c'eût été prononcer la condamnation du molinisme. On se contenta de répondre que le décret de Paul V confirmé par Urbain VIII déclarait la controverse close. Du moins, il lui

1. *Op. cit.*, I, 23, 7.
2. « *Quis enim adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit et ostendit illi ? Cum quo iniit consilium et instruxit eum et docuit semitam justitiae, et erudivit eum scientia et viam prudentiae ostendit illi ?* » *Op. cit.*, I, 23, 9.
3. *Ibidem.*
4. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, p. 191;

fut donné d'obtenir les suffrages des deux futurs fondateurs du jansénisme. Jansénius louait Gibieuf d'avoir conçu le libre arbitre à la manière des anciens Pères et de Hauranne se plaisait à montrer que la liberté d'indifférence n'était que péripatéticienne et non platonicienne. Mais cette approbation non plus que les attaques personnelles de Gibieuf contre la Compagnie n'étaient pas de nature à apaiser la querelle.

Les jésuites, en effet, se décidèrent à se défendre. Sans parler du théologien Théophile Raynaud [1] dont l'opuscule n'était qu'insultes grossières et tissu de citations, deux ans plus tard, en 1632, parut sous l'anonymat un livre qu'on attribua au Père Annat [2], livre sérieux, étudié, qui s'engageait dans une lutte, pour ainsi dire, corps à corps avec le *De libertate de Gibieuf*, afin de confondre sa nouvelle conception de la liberté. Conformément à ce qu'annonçait le titre, la réfutation du P. Annat était divisée en trois parties : propositions suspectes, propositions contradictoires, propositions controuvées. Hélas ! les propositions de ces diverses sortes ne manquaient pas dans l'ouvrage de Gibieuf. Il ne suffisait pas d'affirmer, comme il le faisait, que la liberté de Molina est la liberté des païens, puisque c'est l'indifférence au bien et au mal ; que la liberté des thomistes n'est qu'une demi-liberté, parce qu'elle n'est pas complètement affranchie du péché ; que la vraie liberté est celle qui nous fait adhérer entièrement à Dieu et nous constitue dans l'état de ne pas pouvoir pécher, il fallait le prou-

1. *Calvinismus bestiarum religio et appelatio pro Dominico Banne Calvinismi damnato*, per R. P. A. Rivière, Doct. Paris Ordinis S. August. Parisiis, 1630.

2. *Eugenii Philadelphi Romani, Exercitatio scholastica tripartita, contra novam rationem tuendi physicas praemotiones liberorum agentium eorumque libertatem exponendi, quam auctor operis De libertate Dei et Creaturae nuper invexit...*, etc. Cadurci Ex typ. Joannis d'Alvy. 1632. Cité par E. Gilson, p. 340.

ver et surtout il fallait rester dans l'orthodoxie pour ne pas aboutir au calvinisme. Or, qu'était-ce autre chose qu'un calvinisme renaissant cette prétention de concilier la prédétermination nécessaire et efficace de nos facultés et de nos actes avec la liberté ? Le rapprochement des textes de Calvin et des formules de Gibieuf ne laissent pas de doute à ce sujet [1].

Quelques semaines plus tard, le P. Théophile Raynaud continuait la lutte. Sans abandonner complètement le ton badin qu'il affectionnait spécialement, il s'attache à critiquer la conception de la liberté de Dieu selon Gibieuf [2]. Pour reprendre les termes mêmes de l'auteur du *De libertate,* la véritable liberté n'est ni éminence, ni amplitude, ni infinité, mots sans portée, faits pour étonner et dont on ne voit pas le rapport avec la liberté. En quoi consistent l'amplitude et l'infinité de la liberté, si l'on peut ainsi parler, sinon dans ce pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de choisir tel acte de préférence à tel autre ; c'est simplement, sous une forme déguisée, reconnaître la liberté d'indifférence ? Et qu'on ne dise pas que, plus nous sommes déterminés par Dieu, plus nous sommes libres. Pour avoir une telle liberté, il faudrait sortir de sa propre essence pour passer en celle de Dieu, mais peut-on admettre que l'homme et Dieu en viennent à ne constituer à eux deux qu'une seule essence, sans tomber dans l'hérésie [3] ? Qu'on le veuille ou non, il faut conclure que la nouvelle doctrine n'est qu'un rejeton du calvinisme, *substantia novae sententiae, fœtus Calvini* [4], c'est tout dire. Et le débat s'achève ainsi avec un projet de

1. Annat, *op. cit.,* p. 262.
2. *Nova libertatis explicatio ad lucem obscurissimis quibusque theologicis difficultatibus affundendam nuper adinventa et duobus libris proposita, hac antistropha tractatione discussa, a Th. Raynaud,* etc.
3. Raynaud, *op. cit.,* pp. 82-83.
4. *Ibidem,* p. 114.

réponse de la part de Gibieuf, *Libertas vindicta*, qui ne fut sans doute jamais écrit, car il n'y a pas lieu de s'arrêter à Chalmers, qui déjà auparavant avait soutenu le parti de Gibieuf et qui de nouveau répondit pour son maître. « A partir de ce moment, la discussion marque le pas et va bientôt prendre fin. C'est sur un autre théâtre que la lutte va continuer [1]. » Ce sera au jansénisme naissant que reviendra le rôle de combattre le molinisme [2].

III. — Le thomisme

La philosophie de saint Thomas considérée dans ses fondements apparaît comme une doctrine nettement intellectualiste. Nous sommes en présence d'une philosophie qui admet la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être, de la volonté à l'égard de l'intelligence : on ne veut que ce que l'on connaît, que ce qu'on appréhende comme un bien, *nihil volitum nisi praecognitum*. D'une façon générale, dans un être doué de connaissance, l'appétit suit la connaissance du bien [3]. La volonté apparaît ainsi comme ayant sa racine dans l'intelligence, *Voluntas consequitur intellectum* [4], *Totius libertatis radix est in ratione constituta* [5]. La raison est donc une faculté plus noble que la

1. E. Gilson, *op. cit.*, p. 352.
2. Gibieuf avait connu Saint-Cyran. E. Gilson cite un document très intéressant : *Recueil sur le Jansénisme contenant le sentiment du P. Gibieuf de l'Oratoire touchant le jansénisme.* Mss. 2009 (55, T. F.). Voir aussi : la *Naissance du jansénisme découverte par le sieur de Préville*, 1654, in-4°.
Jansénius ne vit dans le *De libertate* qu'une sorte de nouvelle « thomisterie » arrêtée à mi-chemin, qui ne pouvait remplacer l'*Augustinus*. Cependant à son sens, le livre donnait « de grandes ouvertures ». Saint-Cyran garda le silence au sujet du *De libertate*. E. Gilson, *op. cit.*, p. 352, 356 et notes.
3. *S. Theol.*, I*a*, q. 19, a. 1 et 80, 1.
4. I*a*, 19, 1.
5. S. Thomas, *De Veritate*, q. 24, a. 2.

volonté : *intellectus est prior et nobilior voluntate* [1]. Si la volonté suit l'intelligence, elle peut se porter sur toute chose dans laquelle l'intelligence pourra découvrir la raison du bien, sur toute réalité que l'intelligence pourra présenter au sujet raisonnable comme un bien.

Si donc la volonté est dirigée par l'intelligence, ce sera vers le bien qu'elle ira, le bien universel ; ce qui lui permettra de s'élever à l'amour du bien suprême, qui seul est adéquat à sa capacité infinie d'aimer, *Illud solum bonum, quod est perfectum, est tale bonum quod voluntas non potest non velle* [2]. De cette définition de la volonté, saint Thomas va déduire la liberté comme une propriété se déduit d'une nature, mais la volonté ayant son principe dans la raison et étant dirigée par elle dans tous ses actes, la liberté ne peut se déduire de la définition de la volonté, sans se déduire en même temps de la raison. *Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est* [3]. La liberté doit apparaître comme une propriété de l'être raisonnable : *Radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio* [4].

L'être intelligent est libre, parce qu'il possède l'idée du bien, parce qu'il ne se contente pas de connaître des choses qui sont bonnes, mais qu'il sait de chacune d'elles qu'elle est bonne et pourquoi elle est bonne. Notre intelligence connaît la raison du bien, ce qui fait que le bien est bien, de là elle s'élève à l'idée du Bien parfait ; par suite, son jugement reste indifférent à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas sans mélange de mal, de peine ou d'imperfection. Une intervention de la volonté est nécessaire pour

1. S. Thomas. *Summa Theologiae,* pars I, quaest. LXXXII; *De voluntate,* art. 4.
2. *Ia, IIae,* q. 10 . 2.
3. *Ia,* 83, I.
4. *Ia, IIae,* 17, I, ad 2

vaincre cette indifférence du jugement et cette intervention ne saurait être elle-même infailliblement déterminée par l'intelligence, puisqu'elle ne se produit précisément que pour déterminer l'intelligence. C'est pourquoi l'homme, placé à deux reprises dans les mêmes circonstances, peut une fois agir et une autre fois ne pas agir.

Ainsi, l'homme possède naturellement le libre arbitre, c'est-à-dire une volonté qui ne peut être soumise à aucune contrainte : *liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest* [1]. Le libre arbitre est un pouvoir de choix ; il a son principe dans la liberté du jugement : *arbitrium liberum nihil aliud quam liberum arbitrium* [2]... *Proprium liberi arbitrii est electio* [3]... *Liberum arbitrium nihil aliud est quam vis electiva* [4]. Le libre arbitre peut indifféremment porter au bien et au mal : *liberum arbitrium indifferenter se habere ad bene agendum vel male* [5].

Ajoutons, après avoir affirmé la liberté en l'homme, que Dieu aussi est libre, absolument libre, parce qu'il est parfaitement raisonnable, *intelligere essentia Dei est*; il ne peut ni se tromper ni faire le mal, sa volonté ne peut faire loi que parce qu'elle est éclairée par la raison [6]. Il conçoit immédiatement ce qui est bien et le veut par là même, le bien est ce qui est conforme à la raison; le bien est tel par lui-même, *intrinsecus,* abstraction faite de toute volonté, de toute défense extérieure; il y a une loi naturelle, qui par elle-même est indicative, la volonté de Dieu la rend préceptive et obligatoire. La conception du bien est le motif qui détermine toujours la volonté de Dieu et c'est pour cela qu'il est toujours libre. Aucune volonté ne peut, en effet, agir sans motif;

1. II *Diss.* 25, qu. I, art. 4.
2. I, qu. LXXXIII, art. 2.
3. I, qu. *Ibidem,* art. 3.
4. I, qu. *Ibidem,* art. 4.
5. *Ibidem,* art. 2 et 3.
6. *Sum. Theol.,* I, 2, qu. XC, art. 1, 2. 3.

ce qui la décide, c'est quelque inclination, or, toute inclination a pour principe l'amour, c'est-à-dire la recherche de quelque bien [1]. Le mal ne peut être voulu par une volonté libre, le mal n'est pas un être, une substance, une nature, c'est une certaine absence de bien dans les êtres [2]. Il n'existe pas de premier principe du mal, car le premier principe du bien est bon par son essence et rien ne saurait être mauvais de cette manière [3]. Le mal comme tel n'est pas l'objet du désir : aucun être ne le veut qu'à cause du bien qui lui est uni. Vouloir le mal, c'est le prendre pour un bien, c'est se tromper et la raison parfaite affranchie de toute erreur, ne peut vouloir que le bien [4].

Affirmer, d'après saint Thomas, la liberté de Dieu comme aussi affirmer la liberté de l'homme semble facile, surtout si l'on considère séparément l'exercice de chacune de ces libertés. La difficulté commence, quand il faut faire coexister ces libertés, ou plutôt quand on veut maintenir la liberté humaine en face de l'activité divine. C'est qu'en effet, ce docteur enseigne que Dieu coopère à toute opération de la créature et cela en quatre manières, dont la principale est surtout l'application à agir : *Deus est causa actionis cujuslibet in quantum applicat actioni* [5].

Mais il a donné en outre à la créature la faculté d'agir, il la lui conserve, enfin il la meut, comme l'agent principal meut son instrument, pour produire dans l'effet ce qui dépasse la vertu propre de l'instrument, ici l'être même de l'action [6]. L'être, en effet, est en toutes choses ce qu'il y a

1. II^2, qu. XVII, art. 8. *Omnis motus appetitivus provenit ex amore.* Qu. XIX, art. 9. *Amor est principium omnium affectionum*, pars I, qu. LXXXII, art. 2. *Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni.*
2. I, qu. XLVIII, I.
3. I, qu. XLIX, 3.
4. I, qu. XIV, art. 3, 5, 9.
5. *De potentia*, q. III, a. 7.
6. *Contra Gentes*, I, III, c. LXVII. *De Potentia*, q. 3, a. 7.

de plus profond et de plus universel, c'est par suite, l'effet propre de Dieu, comme l'effet propre de l'artiste est ce que lui seul produit par la manière dont il anime et surélève son instrument. Que fait donc la cause seconde ? Saint Thomas répond : elle est la cause de l'action en tant précisément que cette dernière est cette action individuelle. « Dieu meut toutes les causes secondes comme fin, car tout agent agit en vue d'un bien ; de plus, Dieu meut toute cause seconde à titre d'agent premier. C'est donc par la vertu de Dieu que toutes choses agissent et il est ainsi cause de tout agent créé.

Enfin, Dieu ne meut pas seulement toute chose à son opération, comme l'artisan meut la hache, mais il donne à chaque créature sa nature et la lui conserve, il lui donne et conserve son être même, ce qu'il y a en elle de plus intime, de la sorte il opère intimement en toutes choses [1]. » Ainsi la cause première et la cause seconde ne sont pas deux causes partielles coordonnées, *sicut duo trahentes navem,* mais deux causes totales subordonnées, de telle sorte que la première meut la seconde à son opération. Tout l'effet relève ainsi de Dieu comme de sa cause première et de la créature comme de sa cause seconde [2]. Quant à la motion divine qui nous porte efficacement au bien, elle n'est pas indifférente, elle n'est pas rendue efficace par notre consentement prévu, mais elle nous meut à nous déterminer nous-mêmes dans un sens plutôt que dans tel autre [3].

1. I*a*, q. 105, a. 5. Telle est la doctrine de saint Thomas sur la motion divine. Ce n'est pas une assistance extrinsèque de Dieu. Si saint Thomas n'emploie pas le mot prémotion, c'est que ce mot implique une tautologie; toute motion a une priorité de nature et de causalité sur son effet. D'autre part, si les thomistes emploient ce mot, c'est pour empêcher de confondre la motion divine telle que la conçoit saint Thomas avec le concours simultané inventé par Molina.

2. I*a*, q. 105, a. 5. *Contra errores Graecorum*, c. 23. Dans ce chapitre, saint Thomas rejette expressément le concours simultané « *sicut si diceretur de pluribus trahentibus navem* ». C'est l'exemple même dont Molina se servira (*Concorda*, q. 14, a. 13, disp. 26, éd. Paris, 1876, p. 158) pour exprimer ce qu'est, selon lui, le concours divin.

3. I*a*, q. 105, a. 4.

Molina et Suarez ont cru devoir abandonner, au sujet de la motion divine, l'enseignement de saint Thomas. Molina après avoir exposé cet enseignement tel qu'il est donné (I a, q. 105, a. 5), écrit : « Il y a là pour moi deux difficultés : je ne vois pas ce qu'est dans les causes secondes cette application par laquelle Dieu meut et applique ces causes à agir et j'avoue ingénument qu'il m'est très difficile de comprendre cette motion et application qu'exige saint Thomas dans les causes secondes. D'autre part, selon cette doctrine, Dieu ne concourt pas immédiatement à l'action et à l'effet des causes secondes, mais seulement par l'intermédiaire de ces causes. »

Ce qui est important à retenir dans l'objection de Molina, c'est que ce théologien avoue que la prémotion physique est bien dans saint Thomas. Plus tard, de nombreux molinistes, pour éviter de s'opposer directement à ce maître, prétendront que cette doctrine a été inventée par Banez et l'ont appelée le banézianisme.

A la motion divine fait suite cette autre question : comment le décret divin éternel et infailliblement efficace, laisse-t-il subsister la liberté ? Saint Thomas concilie l'infaillibilité de la prescience divine et la liberté de nos actes par l'efficacité transcendante de la volonté divine. La volonté de Dieu rend-elle nécessaire ce qu'elle veut ? « Quand une cause a toute l'efficacité de l'action, elle donne à son effet, non pas seulement l'existence, mais le mode qui lui convient. Puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse comme elle le veut. Or, Dieu veut pour l'ordre et la perfection de l'univers que certaines choses arrivent nécessairement et certaines autres d'une manière contingente. En conséquence, en vue des effets nécessaires, il dispose des causes nécessaires et indé-

fectibles ; en vue des effets contingents, il prépare des causes contingentes et défectibles [1]. »

Nous disons souvent : j'irai vous voir sans faute demain. Et, sans y manquer, nous accomplissons librement ce que nous avions décidé. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas nous faire accomplir librement ce qu'il a décidé lui-même de toute éternité ? Sous la motion divine notre volonté, dont l'amplitude illimitée va vers le bien universel, garde une indifférence active à l'égard du bien particulier qui est jugé incapable de l'attirer invinciblement. En le voulant, elle peut ne pas le vouloir. C'est de cette façon que s'établit le mode libre de l'acte qui termine notre délibération. « Il serait absurde de dire, remarque Bossuet, que notre propre détermination nous ôtât la liberté. Il ne le serait pas moins de dire que Dieu nous l'ôtât par son décret ; et comme notre volonté, en se déterminant elle-même à choisir une chose plutôt que l'autre, ne s'ôte pas le pouvoir de choisir entre les deux, il faut conclure de même que ce décret de Dieu ne nous l'ôte pas [2]. »

Toute cette doctrine se résume dans le texte célèbre de saint Thomas : « Notre libre arbitre est cause de son acte, mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit la cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, il ne détruit pas la spontanéité ou le naturel de leurs actes. De même, en mouvant les causes volontaires, il ne détruit pas la liberté de leur action, mais bien plutôt il la fait en elles. Il opère en chaque créature comme il convient à la nature qu'il leur a donnée [3]. » Et ce qui incline encore les thomistes à s'attacher à leur doctrine, c'est la contradic-

1. I*a*, q. 19, a. 8.
2. *Traité du Libre arbitre*, c. VIII.
3. I*a*, q. 83, a. 1, ad 3 m.

tion inévitable, selon eux, où aboutit toute autre explication, en particulier la théorie de la prescience des futurs.

D'après Molina, Dieu par sa « supercompréhension des causes secondes » voit dans la cause libre elle-même que dans telles circonstances cette cause agirait ainsi, qu'elle se déterminerait à cet acte. Cette vue de Dieu n'est pas une conjecture plus ou moins probable, mais une connaissance infaillible du futur conditionnel. Or, les thomistes répondent : la science moyenne imaginée pour sauvegarder la liberté humaine ne fait que la nier. On peut bien parler de supercompréhension d'une cause, on n'a pas pour cela le moyen de trouver en elle une détermination qui n'y est pas. Comment Dieu peut-il voir dans une cause, placée entre l'acte et le non-acte, qu'elle agira ? Et qu'on ne dise pas que cette détermination est connue par les circonstances. La prévision des circonstances permet des conjectures, mais ne donne pas une connaissance infaillible du futur conditionnel.

Ce qui semble devoir être admis sans conteste, c'est que la science divine se divise en science de simple intelligence et science de vision ; d'un côté, connaissance divine des possibles ; de l'autre, connaissance divine de ce qui est, a été, ou sera. C'est en lui-même que Dieu voit les possibles, car il convient qu'il ait la compréhension de ce qu'il est et de ce qu'il peut faire. Mais moins facile est la réponse à la question où et comment Dieu connaît-il ce qui a été, ce qui est et ce qui sera ?

La science de Dieu, bien loin d'être, comme la nôtre, déterminée par les choses, est cause des choses. L'intelligence divine ne peut recevoir aucun enseignement des choses. Par sa connaissance créatrice, elle fait exister les choses. Ce n'est donc pas, parce que les choses sont ou seront, que Dieu les connaît, mais c'est, parce qu'il les connaît et

veut qu'elles soient, qu'elles sont et qu'elles seront. *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam* [1]. Mais, va-t-on dire, si Dieu connaît tout en lui, comment voit-il le mal qui lui est absolument étranger et dont il ne peut pas être cause ? « Dieu, dit saint Thomas, connaît le mal par le bien dont il est la privation, comme on connaît les ténèbres par la lumière. Il ne connaîtrait pas parfaitement le bien, s'il ignorait ce qui peut le corrompre [2]. » Dieu ne peut être directement cause du péché, ni indirectement. Quant à l'être physique du péché, Dieu peut en être la cause première. En tous cas, il n'arrive qu'à la suite d'un décret permissif de Dieu.

Il faut enfin, quittant l'ordre naturel, arriver à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire à l'accord de la grâce et de la liberté comme l'entend le thomisme. A vrai dire, autant saint Augustin établit et distingue nettement, à l'occasion de sa lutte contre le pélagianisme, l'existence de la grâce actuelle, autant les scolastiques anciens, surtout occupés de la grâce sanctifiante, ont peu parlé de la grâce actuelle. Néanmoins, ils en reconnaissent l'existence et la nécessité sans le moindre doute. Saint Thomas en particulier parle d'un secours intérieur et gratuit, c'est-à-dire surnaturel, qui meut l'âme au bien salutaire [3] ; il ne s'agit donc pas de la coopération naturelle de Dieu ; de plus, saint Thomas distingue explicitement une double grâce : le secours divin qui nous meut à vouloir et à exécuter le bien et le don habituel infus [4]. Saint Thomas emploie même l'expression *auxilium sufficiens* [5], à plus forte raison, en admet-il l'existence :

1. *Ia*, q. 14, a. 8.
2. *Ia*, *IIae*, q. 79, a. 1. *Deus non potest esse directe causa peccati. Deus non potest esse indirecte causa peccati.*
3. *Sum. Theol.*, *Ia*, *IIae*, q. CIX, a. 6.
4. *Ibidem*, *Ia*, *IIae*, q. CXI, a. 2.
5. *Ia*, *IIae*, q. 106, a. 2, ad 2.

c'est la grâce qui donne le pouvoir prochain d'agir, non l'agir[1].

Quant à la grâce dite efficace, il ne semble pas que saint Thomas ait envisagé la grâce sous l'aspect de son efficacité[2]. C'est qu'en effet, la grande controverse sur l'efficacité de la grâce actuelle a commencé seulement à la fin du XVIe siècle, à l'occasion de la publication de l'ouvrage de Molina. Aussi les théologiens ne paraissent pas avoir fait, avant cette époque, de cette question un objet spécial de leurs recherches. Saint Thomas se contente donc des principes généraux d'après lesquels l'activité de Dieu s'exerce sur la créature, activité qui sous la forme d'une prémotion physique s'impose à l'opération de la créature à chaque fois que celle-ci commence à agir. Mais, malgré ces principes généraux, il apparaît clairement qu'il s'agit de la grâce. *Deux movet nos ad aliquid salutare cognoscendum vel volendum, vel agendum*[3], *movet nos ad bonum meritorium*[4]. Or, cette grâce n'influe pas seulement sur les bonnes dispositions et les bons sentiments qui précèdent notre acte libre et qui sont le fruit de la grâce opérante, elle atteint l'acte libre pour la production duquel la volonté est mue et se meut, *ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae accipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo*[5]. Et cette grâce produit son effet par elle-même, non par le consentement prévu de la créature libre : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. Igitur non*

1. In *Epist. ad Ephesios*, c. III, leç. 2 : « *Facultatem dat Deus infundendo virtutem et gratiam per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum...*
2. Ce n'est pas l'avis d'Arnauld qui prétend que saint Thomas établit partout la nécessité d'un secours qui meut la volonté, non d'une motion générale mais d'une motion spéciale, obtenant toujours et infailliblement son effet. Saint Thomas, I*a*, II*ae*, qu. 9, art. VI. Cité in t. XIX, p. 662. Sur la doctrine de saint Thomas touchant l'efficace de la grâce, v. t. XX. Voir J. Laporte, *Les vérités de la grâce*, p. 380.
3. I*a*, II*ae*, q. 110, a. 2.
4. I*a*, II*ae*, q. 111, a. 2.
5. I*a*, II*ae*, q. 112, a. 2.

volentis neque currentis sed miserentis est Dei[1].

Si saint Thomas n'a pas donné à la question de l'efficacité de la grâce, toute l'ampleur que ses successeurs auraient désirée, Banez[2] et son école s'y sont employés de leur mieux. Frappés dans le système moliniste par un certain effacement laissé à l'initiative divine, ils réagirent violemment.

Banez et son école enseignent que la grâce actuelle consiste essentiellement en une motion surnaturelle, qui se termine à un acte vital d'intelligence ou de volonté. Mais il faut distinguer deux espèces de grâces actuelles : l'une qui a pour terme l'acte indélibéré, c'est la grâce excitante ; l'autre qui a pour terme l'acte délibéré de la volonté, l'acte du consentement à l'excitation divine, c'est la grâce adjuvante. Quant à la grâce suffisante, elle est telle, d'après ces théologiens, parce qu'elle donne le pouvoir d'agir salutairement, en ce sens qu'elle met l'homme dans la condition où il peut poser l'acte libre du consentement. Cependant, une autre grâce, réellement et spécifiquement distincte, est requise pour que l'homme émette, de fait, le consentement. Ainsi, la grâce suffisante ne perfectionne la faculté opérative que dans l'ordre potentiel et la laisse à l'état statique ; elle ne fait pas passer à l'exercice le libre arbitre considéré strictement en lui-même et n'atteint pas l'acte second.

La grâce efficace[3], à son tour, consiste dans une prédétermination physique de la volonté à l'acte délibéré, c'est une entité physique, transitoire, infuse par Dieu dans la volonté et elle a pour fonction de faire physiquement que la volonté

1. In Phil., II, 13.
2. Banez prétend pourtant ne pas s'écarter de saint Thomas : « *Etiam in levioribus quaestionibus nec latum quidem unguem a S. Doctoris doctrina unquam discesserim* », I*a*, q. XXIV, a. 6.
3. Alvarez, *De auxiliis*, disp. XXII, p. 177 sq.; Billuart, *De Gratia*, diss. V, a. 4, *Opera*, t. III, p. 138.

veuille *hic* et *nunc* consentir à la grâce excitante. Elle doit nécessairement s'ajouter à la grâce suffisante pour qu'il y ait consentement libre. D'après cela, la grâce est intrinsé-quement efficace (*efficax ab intrinseco*) ; quand l'homme consent, ce n'est pas lui qui rend efficace la grâce, mais son acte est un signe qu'il a eu la grâce efficace. Il y a donc une connexion physique et nécessaire entre la grâce et l'acte délibéré ; c'est là, au plein sens du mot, une grâce efficace par elle-même. Enfin, pour ce qui regarde la connaissance divine par rapport au consentement de l'homme, elle s'explique précisément par cette prédétermination physique : Dieu a décidé, de toute éternité, de donner telles et telles prédéterminations physiques ; c'est dans le décret ayant pour objet ces prédéterminations que Dieu connaît tous les actes délibérés salutaires.

Ajoutons la réponse des banéziens à ceux qui leur reprochent de sacrifier la liberté, dans leur désir excessif de mettre l'homme sous la complète dépendance divine ; la volonté, selon eux, serait libre *in sensu diviso,* c'est-à-dire quand la prédétermination physique n'est pas encore dans la volonté ; celle-ci ne serait pas libre *in sensu composito,* c'est-à-dire quand la prédétermination physique est produite. Reste à savoir si cette distinction lève les difficultés ? Et elle ne les lève pas, car elle ne laisse pas subsister cette indifférence active de la volonté se déterminant au choix ; il n'y a pas de place pour l'indifférence active et la maîtrise de la volonté sur son acte. Et d'autre part, la prédétermination physique infuse par Dieu ne dépend pas de la prévision qu'il a des dispositions de l'homme d'après lesquelles il consentirait ou refuserait le consentement, indépendamment de la prédétermination physique. Sans doute, les banéziens peuvent arguer qu'il faut maintenir l'homme vis-à-vis de Dieu dans une com-

plète dépendance. Mais pour sauvegarder cette dépendance, faut-il admettre la prédétermination physique ? Comme saint Thomas est plus sage, quand il écrit : « La Providence divine ne détruit pas la nature des choses, mais il la conserve. Puis donc que la volonté est un principe actif, qui n'est pas déterminé à un objet, mais qui est indifférent vis-à-vis d'un grand nombre, Dieu la meut de telle façon, qu'il ne la détermine pas nécessairement à un objet, toutefois son mouvement reste contingent et ne devient nécessaire, si ce n'est quand il s'agit des objets vers lesquels elle est mue naturellement [1]. »

De même, l'on admet et l'on démontre que Dieu doit connaître tous les actes libres de l'homme, qu'il les connaît en lui-même, *in semetipso* ; rien de moins contestable. Mais la difficulté apparaît, quand il faut assigner le moyen objectif dans lequel Dieu connaît les actes libres. Suffira-t-il d'affirmer avec les banéziens que ces moyens de connaissance sont les décrets déterminants, c'est-à-dire les décrets de la volonté divine qui décident de donner à tel homme, dans de telles conditions, telle prédétermination physique qui produit l'acte de volonté ? Il ne semble pas que ce moyen de connaissance soit conciliable avec la liberté humaine. « Si l'on se borne à se dire que Dieu meut la volonté créée par le dedans et qu'il la meut en la déterminant, on évoque fatalement l'idée d'un poids mis dans la volonté créée, qui l'entraîne irrésistiblement. En vain ajoutera-t-on que ce poids la meut sans la violenter ; il est trop tard, dès lors ; qu'on a donné la priorité à la motion divine déterminante ; au sens composé de cette motion infaillible *a priori,* il n'y a plus de place pour l'exercice de la liberté créée ; et s'il s'agit d'un acte coupable, il n'y a plus de justification pos-

1. *Principium activum non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa. Sum. Theol.*, I*a*, II*ae*, q. X, a. 4.

sible pour Dieu qui l'a provoqué [1]. » A dire vrai, la réponse n'est pas simple ; Cajetan [2] l'a cherchée en vain dans saint Thomas lui-même qui, dit-il, s'applique toujours à sauvegarder la liberté. Quant à l'Ecole, elle n'offre sur ce point aucun enseignement ferme et unanime.

Tel nous apparaît le thomisme dans ses grandes lignes, autant du moins qu'il est possible de fixer ce qui appartient en propre à saint Thomas et ce qui doit être attribué à ses commentateurs personnifiés par Banez [3], puisque pour les uns, « la doctrine de ce dernier ne se différencie pas de celle de saint Thomas [4] » ; pour d'autres, au contraire, elle est loin « de représenter la pensée authentique de saint Thomas [5] ». N'a-t-on pas écrit en effet : qu'[on] nous dise enfin où est le véritable paléothomisme ? Est-ce Banez ou Gondin ? Est-ce Lemos et Serry, repoussant comme une erreur pélagienne la grâce suffisante donnée à tous, ou Gotti et Billuart, l'admettant aussi bien que de vulgaires molinistes ? Est-ce Zumel, l'*alter ego* de Banez et Blaise Verdu, O. P., rejetant comme un blasphème la prédétermination à l'acte matériel du péché, ou Alvarez déclarant que couper le système en deux, c'est le détruire ? Est-ce le R. P. Dummermuth, pour qui la prédétermination physique est le « schibboleth » du thomisme, selon l'expression d'un écrivain de cette école, ou le R. P. Guillermin, reconnaissant qu'on peut le repousser et s'accorder encore « avec les tho-

1. D'Alès, *Providence et Libre arbitre. Science divine et décrets divins*, p. 43.

2. Cajetan, *In*, *Iam*, q. 22, a. 4 : « *quomodo infallibilitas divinae providentiae stet cum his quae libere agimus, etsi contingenter eveniant* ». « ...*Ad hanc dubitationem nihil scriptum reperi in S. Thomas... sed semper studuit ad salvandam contingentiam.*

3. La conséquence de l'introduction de la *Somme théologique* de saint Thomas comme livre de texte fut l'apparition d'une longue lignée de commentateurs de la Somme : Thomas de Vio Cajétan, François de Victoria, Barthélemy de Médina, Dominique Banez.

4. P. Mandonnet, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. X, art. *Banez*. p. 145.

5. D'Alès, *Providence et Libre arbitre*, p. 8.

mistes sur le point fondamental de leur système » ? Le paléothomisne en serait-il réduit à n'avoir à peu près d'autre symbole qu'une négation de la science moyenne ? Mais alors, qu'on ne nous parle plus de l'accord merveilleux de l'école thomiste dans l'interprétation de l'angélique maître. On lui a prêté toutes les idées les plus contradictoires, toutes, excepté la seule que nous croyons être la vérité [1].

Dans tous les cas, quel que soit le bien-fondé de ces assertions, il est très difficile de prendre parti. Qu'il nous suffise d'avoir noté les principaux points où thomisme s'oppose à molinisme et cela même, où il nous était utile de savoir en quoi Malebranche se rapproche ou s'éloigne de l'un ou l'autre système, pour expliquer l'accord de la grâce et de la liberté. D'ailleurs, à partir de 1642, les grandes polémiques du jansénisme commencent. Comme le remarque M. Gilson [2], « entre 1641 et 1644, la controverse est de plus en plus défavorable au jansénisme. Les thomistes et l'Oratoire manifestent une certaine inquiétude. Le thomisme avait l'air de favoriser le jansénisme [3]. Il allait avoir à se défendre non plus contre Molina, mais contre Jansénius avec qui l'on s'efforçait de le confondre. Ses forces s'usèrent à cette lutte ».

IV. — Le jansénisme.

La querelle des molinistes et des thomistes était un peu apaisée, quand la doctrine janséniste vint de nouveau raviver les débats sur la grâce.

1. E. Portalié, *le R. P. Frins* et la *Revue thomiste* : *Etudes*, LIX, p. 51, mai 1893.
2. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, p. 378.
3. Sur la doctrine de saint Thomas touchant l'efficace de la grâce, Arnauld t. XIX, p. 662, XX, p. 39 et suiv.
Arnauld, surtout dans la dernière partie de sa vie, se tourne vers saint Thomas, en qui il reconnaît, sans s'éloigner de saint Augustin, une pensée plus précise.

« Tout bien considéré, il semble que l'on doive distinguer au XVII[e] siècle deux formes d'augustinisme, deux écoles, naturellement très voisines l'une de l'autre... l'augustinisme de Louvain, inauguré par Baïus, et professé, après Jansénius, par les Fromond, les Sinniels, etc. ; et l'augustinisme français, qui est ce que j'appelle la théologie de Port-Royal. Jansénius est, sans contredit, le personnage le plus représentatif de la première école. Il est loin d'être au même degré représentatif de la seconde [1]. »

Telle est la distinction qu'un récent historien établit dans l'histoire de la doctrine [2]. Sans vouloir le suivre dans les origines, ni dans le développement de celle-ci, puisque là n'est pas notre but, arrêtons-nous cependant aux idées essentielles qu'apporte chacun des principaux représentants [3].

A. *Jansénius.*

Au début de la Réforme protestante, l'Université de Louvain [4] combattit les théories de Luther avec une telle ardeur

1. J. Laporte, *Doctrine de Port-Royal*, t. I, *Saint Cyran*. Introduction générale, XXIII.

2. Il ne faut sans doute pas prendre à la lettre la boutade de Racine, d'ailleurs en ce moment brouillé avec Port-Royal : « Nous ne pouvons pas toujours lire vos livres. Et puis, à vous dire la vérité vos livres ne se font plus lire comme ils faisaient. Il y a longtemps que vous ne dites plus rien de nouveau... Que l'on regarde tout ce que vous avez fait depuis dix ans, vos inquisitions, vos dissertations, vos réflexions, vos considérations, vos observations, on n'y trouvera autre chose, sinon que les propositions ne sont pas dans Jansénius ».

Racine, I[re] lettre à l'auteur des Hérésies imaginaires, t. IV, p. 293-294.

3. Bossuet est peut-être sévère quand il dit « que c'était une moquerie que de lui proposer de lire tous les écrits des jansénistes, qu'il les avait lus et qu'il en savait les principes; que pour entendre à fond la matière, il n'y avait autre chose à lire que Jansénius et saint Augustin ». L'abbé Le Dieu, *Journal* édité par Guettée, 1856, t. I, p. 388.

4. Voir une lettre de Jansénius à saint Cyran sur la doctrine de synode de Dordrecht. *La puissance du Jansénisme découverte... par le sieur de Préville* (Pinthereau S. J.) : lettre 12[e], 1620, p. 24. Dans le même ouvrage, p. 310-333, des extraits d'un discours qu'un pasteur protestant, Ottius, fit imprimer à Zurich, en 1653, Ottius y montre la parenté qui existe entre la doctrine janséniste et celle du synode de Dordrecht.

qu'au mois de novembre 1520 paraissait en réponse à ses attaques une violente satire contre elle. Or, chose étrange, trente ans après cette satire, l'Université de Louvain subissait l'influence des idées de Luther et de Calvin sur la grâce et la prédestination.

Les écrivains français admettent généralement que c'est par les œuvres de Calvin, que le protestantisme pénétra à Louvain [1]. Que cette influence s'exerce par l'Allemagne ou par la France, ce que l'on ne peut, du moins, nier, c'est que vers 1545, Baïus lit les ouvrages protestants pour les réfuter [2]. Deux fois ses doctrines furent condamnées par la papauté, par Pie V le 1er octobre 1567 et par Grégoire XIII le 29 janvier 1579 [3].

Quelle physionomie originale que celle de Baïus, ce prêtre pieux qui, après avoir été condamné par Rome, tergiverse et discute, au lieu de se soumettre en toute humilité ; cet homme charitable qui entretient à ses frais quatorze étudiants. D'un côté, immense orgueil de l'intelligence, de l'autre, bonté et générosité avec un attachement inviolable à l'Eglise romaine [4].

Selon lui, avant la chute d'Adam, l'élévation de la nature humaine et son exaltation étaient dues à l'intégrité de son premier état, si bien qu'il faut les appeler naturelles et non pas surnaturelles (21e proposition condamnée). Après la chute, au contraire, le libre arbitre sans le secours de la grâce de Dieu n'est capable que de péché (27e proposition), à tel point que tous les actes que nous accomplissons naturellement sont mauvais. Tel est en résumé le baïanisme. On a pu le caractériser en disant qu'il est un optimisme radical

1. Bossert, *Calvin*, p. 219.
2. J.-B. Du Chesne, *Histoire du baïanisme*, p. 5.
3. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, p. 241.
4. F. X. Jansen, *Baïus et le baïanisme*. Essai théologique.
5. Augustinus, t. II. *De statu naturae lapsae*, l. IV, c. XXVII.

concernant l'état primitif de l'homme, mais qui entraîne par voie de conséquence un pessimisme non moins radical, par rapport à la nature de l'homme déchu.

A Baïus succède Jacques Janson, son admirateur. Il sera bientôt le maître de Jansénius. Dans son étude sur Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, M. Laferrière prétend que Jansénius ne put alors connaître Janson, puisqu'il terminait sa philosophie en 1604 et que cette même année, il se trouvait à Paris. Jansénius n'aurait connu Janson qu'en 1617, quand il revint de Bayonne. Ce qui est certain, c'est que Jansénius eut des relations avec Janson, car il écrit dans l'Augustinus [1] que Janson, dans un cours public, *me praesente*, critiqua la bulle qui condamnait Baïus. Quoi qu'il en soit de la date à laquelle il se lia avec Janson, dès cette époque, Jansénius entra en relation avec Duvergier de Hauranne, qui lui fit connaître les doctrines de Baïus et les attaques de Jacques Janson contre le P. Léonard Lessius qui, à Louvain, s'appliquait alors à justifier la condamnation des erreurs enseignées par Baïus.

En ce moment l'Université de Louvain était très divisée. Janson avait obtenu la condamnation de quelques propositions dictées, disait-il, par Lessius et on commença à voir paraître des traités entiers sur la prédestination et la grâce [2]. Jansénius vécut dans cette atmosphère de lutte contre le molinisme [3]. On ne saurait donc assez affirmer l'influence de Baïus sur Jansénius. D'ailleurs, Jansénius [4] lui-même le

1. Augustinus, t. II, *De statu naturae lapsae*, l. IV, c. XXVII.
2. Carreyre, *Dictionnaire théolog. cath.*, art. *Jansénius*, fasc. L. X, p. 319.
3. *De liberii arbitrii cum gratiae donis concordia*, 1588.
4. Cornelius Jansénius, fils du Batave Jean Ottige, né au village d'Accoy, près Laerdam. Commencement d'instruction près d'un prêtre, puis au collège Saint-Jérôme à Utrecht, à ceux ensuite de Faucon et d'Adrien VI à Louvain; à Paris, précepteur chez un conseiller à la Cour des Aides, lié avec Duvergier de Hauranne; à Bayonne, d'abord nommé principal au collège de cette ville, puis à Campo de Pratz. Enfin de nouveau à Louvain où il est revenu en 1617, quand son ami a été attaché à l'évêché de Poitiers. Il y retrouve Jacques Janson. Il est nommé principal du collège Sainte-Pulchérie. » Je

reconnaît explicitement dans ses lettres confidentielles à Saint-Cyran. « Je poursuis mes études que j'ai commencées après un an et demi ou deux ans environ, c'est-à-dire à travailler à saint Augustin ; je ne saurais dire combien je suis changé du jugement que je faisais auparavant de lui et des autres : il m'étonne tous les jours davantage. Que sa doctrine est si peu connue parmi les savants, non de ce siècle seulement mais de plusieurs siècles passés... Je n'ose dire à personne ce que je pense, selon les principes de saint Augustin, d'une grande partie des opinions de ce temps et particulièrement de celle de la grâce et de la prédestination... » Cette lettre si importante nous fait assister, en quelque manière, à la naissance de l'Augustinus [1].

ne sais si vous avez reçu la lettre en laquelle je vous mandais l'estat auquel je suis touchant le train de l'Université, ma vie estant assez portée à estudier à mon aise, sans être contraint à suivre la routine de l'Escole et à faire l'asne toute ma vie; mais cela aura son temps. » *Lettre 8. Correspondance de 15 ans à Duvergier* publiée par Pinthereau. 131 lettres allant du 19 mai 1619 au 23 mars 1635, sauf une interruption de juin 1623 à avril 1626. Enfin chargé de mission pour l'Espagne, pour empêcher la fondation du collège de Jésuites à Louvain, il y séjourne 10 mois. Nommé par le roi d'Espagne évêque d'Ypres 1635), il meurt deux ans après (1638).

1. Lettre du 5 mars 1621, citée par Pinthereau p. 13, 14, 15. Une autres lettre antérieure (15 octobre 1620) traite le même sujet : « Si les principes qu'on m'en a découverts sont véritables, comme je les juge être jusqu'à cette heure que j'ai lu une bonne partie de saint Augustin, ce sera pour étonner avec le temps tout le monde ». Le principe découvert par lui, c'est, semble-t-il, la distinction des deux sortes de grâce, la grâce d'Adam et la grâce de Jésus-Christ, corrspondant aux deux états de la nature humaine, avant et après la chute. Elle fait le fond de l'enseignement de Baïus. Déjà il avait écrit de saint Augustin : « Tant plus je le lis, tant plus beau je le trouve », 15 août 1620. Dans une autre antérieure à celle du 15 octobre, il est déjà acquis à la théorie de la prédestination gratuite et ennemi des molinistes. Voir édition du Vivier, p. 22-23. Au sujet de ces lettres Gazier écrit : Ce qui fait le principal intérêt de ces lettres, c'est l'histoire de Pilmot, c. a. d. de l'Augustinus. Jansénius n'y songeait même pas avant 1620; jusque là il avait lu saint Augustin sans yeux; il l'avait ouï sans l'entendre, il ne faisait pas de différence entre lui et les autres Pères. Mais à dater du mois d'octobre 1620, tout change et Jansénius, dans une lettre signée de son nom, fait part à son ami sans déguisement d'un revirement que ce dernier ne soupçonnait pas. « C'est donc spontanément et non sous la pression de Saint-Cyran, c'est d'accord avec ses confrères de l'Université de Louvain... que Jansénius s'est plongé dans l'étude de saint Augustin. Gazier, *Histoire de Port Royal*, t. I, p. 43, 44.

Saint-Cyran intrigué par cette mystérieuse lettre se rendit à Louvain [1] à la fin d'octobre 1621 et encouragea son ami à publier ses notes, peut-être même rédigèrent-ils ensemble les sommaires des chapitres les plus importants de l'Augustinus. Dans une lettre du 16 novembre 1621, Jansénius parle d'un voyage fait en France avec Saint-Cyran. Il a dû reconduire son ami. Et de retour en Belgique Jansénius se mit à l'œuvre, encouragé par Janson et les Baïanistes [2]. Le 31 décembre 1627, Jansénius écrit à Saint-Cyran qu'il est « par la grâce de Dieu, enfin arrivé à la composition de Pilmot, après tant d'années de préparation ». Moins de trois ans après sa nomination à l'évêché d'Yprès, il mourait mais l'ouvrage était terminé [3].

De l'Augustinus nous ne nous arrêterons pas à faire l'analyse. C'est un travail considérable qui demande de très longs développements. Il a été fait avec soin et une précision au-dessus de tout éloge et non sans mérite [4]. La question,

1. Entre août et novembre. *Lettres de Jansénius* (*édit. du Vivier*, p. 37) Rapin dit (*Histoire du Jansénisme*, p. 108) vers la fin d'octobre.

2. Sulpice (Jansénius) écrit le 17 novembre 1623 à Célias (Saint-Cyran) qu'il a achevé la lecture de saint Augustin mais qu'il lui reste à en « lier les pièces ensemble ». Pour ce travail de synthèse « une conférence » serait nécessaire entre eux. La rencontre eut lieu, semble-t-il à Péronne. Dans une lettre inédite du 29 décembre 1623 on remarque «la grande sympathie des jugements de Célias et de Sulpice». D'autres entrevues eurent lieu en 1624, 1625, 1626, lors des deux missions de Jansénius en Espagne, traversant la France à l'aller et au retour.

3. L'Augustinus parut à Louvain en 1640, deux ans après la mort de Jansénius sous ce titre : *Cornelii Jansenii, episcopi Iprensis, Augustinus, sive doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses, tribus tomis comprehensa. Accessit huic editioni tractatus F. Florentii Convii, archiepiscopi Thuamensis, de statu parvulorum, sive baptismo decedentium, juxta B. Augustini, Rotomagi, sumptibus Johannis Berthelin*, 1643, *cum privilegio et approbatione*.

4. Carreyre, *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. LX-LXI, col. 318-529. L'auteur dit justement : « Beaucoup de ceux qui citent l'Augustinus n'ont pas eu le courage et la persévérance de le lire avec soin; beaucoup avec Sainte-Beuve se sont contentés d'affirmer la beauté sinon dantesque, du moins miltonnienne du gros in-folio en trois tomes et n'ont même pas tenté, comme lui, de le « labourer en bien des sens, en bien des pages ». Augustinus, t. I. Résumé des doctrines pélagiennes et semi-pélagiennes.

Le tome II contient en trois traités indépendants : l'ange et l'homme innocent (un livre); la nature déchue (quatre livres); et enfin, la nature pure (trois livres).

d'ailleurs qui nous intéresse est celle des rapports de la grâce et de la liberté.

Dieu créa l'homme dans l'état d'innocence qui est un état de grâce et de sainteté, lui accordant l'harmonie complète entre toutes les parties de son être [1]. La liberté d'Adam était indifférente entre le bien et le mal, mais penchait vers le bien [2]. Cependant, la grâce était nécessaire à Adam pour persévérer et garder sa liberté, comme l'aliment est nécessaire à l'homme bien portant pour conserver sa santé [3], c'est le fameux *adjutorium sine quo non,* ou la grâce suffisante des modernes ; elle communique seulement le pouvoir d'agir et elle attend le consentement de l'homme. Mais Adam a péché, il en résultera des conséquences terribles pour lui et sa postérité. Or, le péché originel, c'est la concupiscence. L'iniquité disparaît par le baptême, la concupiscence reste [4]. Et la génération transmet le péché aux enfants par le moyen de la concupiscence. Et cette concupiscence est une langueur répandue dans l'âme, c'est un poids qui incline l'âme à jouir des créatures. Elle n'est pas péché en elle-même, mais elle est fille et mère du péché. Elle est amour. Or l'amour de la créature étant une des formes de la concupiscence devient par là même péché, car il n'est pas permis à l'homme de jouir des créatures, étant donné que l'ordre veut que la créature raisonnable se tourne vers son créateur.

Et après une longue étude sur le fond même de la concupiscence, Jansénius affirme que tout consentement à la concupiscence est un péché, mais aussi que tout péché chez

1. Livre unique, chap. II.
2. Chap. IX.
3. Chap. XI et XIII.
4. Livre I, chap. I et II.

l'homme déchu n'est qu'un consentement à la concupiscence. Entre la concupiscence et le péché il y a une relation de cause à effet. Saint Augustin a toujours défendu l'existence du libre arbitre, dit Jansénius, même chez l'homme déchu, mais il soutient en même temps que le péché originel a détruit l'indifférence entre le bien et le mal. Il ne faut pas identifier la liberté et l'indifférence, une puissance peut être libre d'agir ou de ne pas agir et avoir besoin pour agir d'un secours étranger, de même que celui qui a des yeux en bon état peut voir, bien que, pour voir en fait, il ait besoin de lumière. L'homme déchu est esclave du péché : avec la seule grâce qui suffisait à Adam innocent, il ne saurait agir, pas plus qu'un œil malade ne saurait voir avec la seule lumière ; il faut une grâce plus forte qui le délivre d'abord, comme il faut à l'œil malade un collyre qui le guérisse. Nous sommes aveugles. Dans l'état de péché, la volonté est liée par la concupiscence, au point qu'elle ne peut ni vouloir ni faire le bien, elle ne peut que se tourner vers le mal ; l'indifférence primitive entre le bien et le mal a été perdue [1].

Il n'y a, en effet, que deux amours : l'amour de Dieu et l'amour des créatures ; il faut absolument que le cœur de l'homme soit possédé de l'un ou de l'autre ; aussi tant que l'amour de Dieu n'est pas dans l'âme, celle-ci demeure engagée dans l'amour de soi et de la créature [2]. Et l'homme est ainsi constitué qu'avant la grâce, il ne peut faire aucune action bonne, même moralement, car il ne peut observer toute la loi morale ni même faire une seule action bonne, puisque le péché a corrompu la volonté, au point qu'elle ne peut s'abstenir de faire le mal ; avant la grâce toute action

1. Livre III, chap. II.
2. *Ibidem.*

est péché [1]. Par suite, toutes les actions des infidèles sont mauvaises, au moins pour leur motif [2], car sans la foi et la grâce, l'homme peut observer matériellement les commandements, mais c'est, alors, par orgueil ou par crainte, c'est-à-dire sous l'impulsion de la cupidité terrestre, toujours coupable, qui nous enserre de ses liens. On n'évite un péché que pour tomber fatalement dans un autre, peut-être plus grave et plus dangereux, parce qu'il est plus caché [3].

Au livre IV, Jansénius continue de signaler les conséquences du péché originel sur la liberté, en s'attachant surtout aux actions des infidèles [4]. Saint Augustin, écrit Jansénius, enseigne et professe ce principe constant : tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. Lorsque les infidèles paraissent faire quelque acte de vertu, en réalité, ils commettent des péchés. Les vertus des philosophes sont également de véritables vices à raison des mêmes principes. De là Jansénius est amené à se demander s'il y a en nous naturellement des inclinations bonnes, des semences de vertus, *semina virtutum*, et sa conclusion est qu'il faut plutôt parler des ruines et des restes de vertu que des semences.

Après cette longue digression sur les actions des infidèles, Jansénius éprouve le besoin de préciser la pensée de saint Augustin sur la perte de la liberté. En quel sens l'homme par le péché a-t-il perdu la liberté de faire le bien et d'éviter le mal et est-il tombé dans la nécessité de pécher ?

C'est, dit-il, la thèse formelle de saint Augustin que, par le péché originel, notre liberté de faire le bien a péri, au point qu'avant d'avoir reçu la grâce, non seulement l'homme

1. Livre III, chap. XIV.
2. Cette doctrine sur les actions des infidèles est une des idées fondamentales du jansénisme. Arnauld l'expose dans sa deuxième Apologie. *Opera*, t. XVII, p. 103-185.
3. *Ibidem*. Chap. XX.
4. Livre IV, chap. I-XVII.

ne peut observer intégralement la loi de l'honnêteté morale, ni même une seule loi, et ne peut accomplir une seule bonne œuvre; bien plus, il ne peut faire un acte quelconque sans pécher, même quand il paraît garder la loi[1]. Ici se posent des questions particulièrement graves. S'il y a, pour la volonté, nécessité de pécher, le péché n'existe plus, car ce qui est nécessaire ne saurait être péché. Or cette nécessité de pécher, écrit Jansénius, n'exclut point le péché. La volonté n'est point nécessitée à commettre tel péché particulier, mais elle ne peut éviter un péché qu'en tombant dans un autre. Bref, cette nécessité regarde le péché en général et non point un péché en particulier.

Le tome III de l'Augustinus renferme la partie capitale du travail de Jansénius. Qui connaît la maladie doit en connaître les remèdes. Le remède, c'est la grâce apportée par Jésus-Christ, grâce libératrice, grâce de délivrance, d'affranchissement[2]. Les théologiens distinguent ordinairement la grâce habituelle et la grâce actuelle, la grâce suffisante et la grâce efficace. Jansénius prend une division tout autre : il distingue la grâce de la nature saine et entière et la grâce de la nature malade et corrompue[3]. Dans l'état d'innocence, il n'y avait que la grâce suffisante, la grâce de création (*sine quo non*). Ce qui la caractérisait, c'est que la volonté en était maîtresse. Mais dans l'état de péché, c'est la grâce de rédemption (*quo*) qui seule existe. La grâce est devenue maîtresse du vouloir. En résumé, la différence des grâces

1. Livre IV, chap. XVIII.
2. T. III, livre II, ch. I, V. Saint Augustin reconnaît deux sortes de secours : le secours sans lequel une chose ne se fait pas, *adjutorium sine quo non*, et un secours par lequel une chose se fait, *adjutorium quo*.
3. Cette distinction en laquelle Arnauld reconnut « la clef de la doctrine de saint Augustin » est l'âme de l'Augustinisme. C'est le fond aussi de l'enseignement de Baïus. Dans sa lettre du 15 avril 1621, Jansénius l'appelle le « principe immobile » et dans sa lettre du 14 octobre 1621, il parle de ce principe qu'il a découvert, faute duquel il lui semble juqu'à présent « avoir lu saint Augustin sans yeux et ouï sans entendre ».

s'explique par la différence des états [1]. Or, dans l'état actuel la grâce ne dépend plus de la volonté et le secours *sine quo non* ne saurait constituer la grâce de Jésus-Christ [2].

Saint Augustin attribue à la grâce médicinale des propriétés spéciales qui en déterminent la nature : elle a une souveraine efficacité [3], pour accomplir ce que Dieu veut que nos fassions. Elle emporte la volonté avec tant de douceur qu'elle-même ne sait pas qu'elle agit ; elle est si suave que la volonté agit avec un plaisir extrême et une liberté entière. Toutes les bonnes actions que nous faisons appartiennent à Dieu et notre volonté est entre ses mains comme un instrument animé. Cette grâce brise tous les obstacles, elle n'attend pas le consentement de notre volonté, elle le produit. Puisque la grâce est efficace, il s'ensuit qu'il n'y a pas de grâce suffisante. Ce secours de simple possibilité a été inventé par les pélagiens. Il a été refusé aux Juifs comme il est aussi refusé [4] aux pécheurs aveugles et endurcis [5]. Les infidèles manquent également de la grâce suffisante éloignée et prochaine et leurs œuvres sont des péchés. Quant aux justes, Dieu ne leur accorde pas davantage la grâce suffisante. Il les abandonne quelquefois...

Le principe [6] de saint Augustin est que Dieu ne commande que ce que l'on peut faire par ses propres forces ou par des forces étrangères auxquelles on peut recourir. De ce principe, Jansénius déduit les conséquences suivantes : il y a quelques préceptes qui sont impossibles dans l'état et avec les forces que nous avons ; on n'a pas toujours la grâce qui suffit, c'est-à-dire celle avec laquelle nous pouvons réellement accomplir un précepte, cette impuissanc existe même chez les infidèles.

1. Livre IV, chap. IV.
2. *Ibidem*, chap. VI, XIV, XVI, XVIII.
3. *Ibidem*, chap. XXIV-XXXIV
4. Livre III, chap. I, IV.
5. *Ibidem*, chap. X.
6. *Ibidem*, chap. XIII, XIV.

En résumé, Dieu n'ordonne pas des choses impossibles, en ce sens que tout ce qu'il commande peut être fait par la volonté de l'homme aidée de sa grâce toute puissante, mais cette grâce n'est pas accordée à tous. Il arrive que beaucoup tombent, parce qu'ils ne demandent pas la grâce qui leur donnerait le pouvoir d'accomplir les préceptes. Sont-ils coupables ? La réponse de saint Augustin, au dire de Jansénius, est très nette.

Cette privation de la grâce nécessaire est imputable au pécheur lui-même, c'est une peine du péché. Le pécheur est privé de ce secours à cause de ses péchés passés ou au moins du péché originel. Il a péché et les désordres qui suivent son péché lui sont justement imputables, de sorte que la nécessité de pécher, où il se trouve maintenant, ne l'excuse point, quoiqu'il puisse actuellement alléguer son impuissance.

Dieu a pitié de quelques-uns et non des autres. Pourquoi ? Mystère. La grâce est gratuite, donc Dieu peut ne pas la donner [1]. De quelle nature est cette grâce ainsi parcimonieusement donnée ? La grâce médicinale de Jésus-Christ n'est ni une sainte pensée, ni des mouvements indélibérés d'amour, de crainte, d'espérance, ni une prémotion physique de la volonté. La grâce, d'après saint Augustin, n'est qu'une suavité céleste, ineffable, qui prévient la volonté et l'amène à vouloir et à faire tout ce que Dieu a établi qu'elle doit vouloir et faire ; c'est une délectation qui passe dans le cœur et dans la volonté, c'est vraiment une délectation victorieuse [3]. Lorsque l'âme est privée de cette délectation de la grâce, elle ne peut que rechercher et suivre la délectation des choses terrestres qui devient alors victorieuse. Or la délectation céleste est absolument nécessaire pour vaincre

1. Livre IV, chap. XIV.
2. *Ibidem*, chap. I.
3. *Ibidem*, chap. VI.

la délectation terrestre, déposée dans l'âme par le péché originel. C'est la faiblesse de notre volonté qui est la raison pour laquelle la délectation céleste est absolument nécessaire, afin de soulever et de fortifier l'âme ; c'est « comme l'huile et la graisse nécessaires pour faire tourner le gond de la volonté », *ex delectatione dilectio, ex delectatione operatio* [1].

En quoi consiste cette délectation céleste qui constitue la grâce ? C'est un acte vital, un acte d'amour et de désir précédant le consentement, c'est comme un désir qui nous pousse à consentir, à vouloir, à agir [2]. Et c'est pourquoi saint Augustin, à l'encontre des modernes qui parlent de grâce opérante, excitante, préfère employer le terme de grâce prévenante [3] parce que la grâce prévient la volonté, même pour le commencement du salut ou encore il parle de grâces subséquentes, parce que ces grâces suivent ce premier mouvement qui commence la conversion de la volonté, et qui la fait vouloir ce qu'elle ne voulait pas. La grâce prévenante fait que nous voulons, la grâce subséquente fait que nous faisons ce que nous avons voulu, en fortifiant la volonté, pour que les saintes affections de la grâce prévenante ne soient pas étouffées, dès leur apparition, par les tentations [4].

Après avoir étudié la nature de la grâce, Jansénius aborde le problème de la liberté et de son accord avec la grâce [5]. Le livre VI expose plutôt ce que n'est pas le libre arbitre, mais le livre VII essaie d'en préciser le concept positif. D'après une définition célèbre de saint Augustin, être libre, « c'est être à soi-même, avoir ses actions en son pouvoir, *quid sit esse in nostra potestate, nisi actum habere in potes-*

1. Livre IV, chap. VII.
2. *Ibidem*, chap.. XI.
3. *Ibidem*, chap. XII-XIX.
4. Livre IV, chap. XII.
5. Les livres VI, VII, VIII sont consacrés à la question de la liberté.

tate. Une action est en notre pouvoir, lorsqu'elle vient de notre volonté et la seule présence de notre volonté indique d'une manière infaillible que l'acte est notre pouvoir, donc qu'il est libre [1]. La volonté ne peut être, si elle n'est pas libre, car si elle agit, c'est évidemment qu'elle a en sa puissance ce qu'elle fait ; autrement, elle n'agirait pas. La prescience divine ne peut en rien compromettre cette liberté, car elle ne saurait empêcher que notre volonté soit en notre pouvoir. Puisque rien n'est plus en notre puissance que notre volonté, l'essence de la liberté est dans la volonté : *nihil tam esse in nostra potestate quam ipsam voluntatem*. Par contre, une chose n'est pas libre, quand elle n'est pas en notre puissance, quand elle est faite, lorsque nous ne le voulons pas ou qu'elle n'est pas faite, quand nous le voulons [2]. Cela arrive, quand nous sommes contraints par quelque nécessité qui produit son effet, malgré la résistance que nous y opposons.

Entre les diverses sortes de liberté, il en est une qui est la vraie liberté, c'est celle que Jansénius appelle la liberté de péché ou de misère, *a peccato, a miseria*. Elle consiste à être délivré du péché, c'est-à-dire à être en état de grâce [3]. Par quoi est produite cette délivrance du péché ? Saint Augustin distingue dans le péché un double mal : la tache qui fait l'homme ennemi de Dieu et de plus, le mal de la concupiscence qui vient du péché originel. C'est ainsi que l'âme délivrée de la faute reste encore prise par cette délectation de la concupiscence et demeure esclave du péché. Or, la grâce habituelle pardonne ce que la volonté a fait en consentant au péché, tandis que la grâce actuelle rend l'âme maîtresse de la concupiscence [4]. Et ainsi la grâce du

1. Livre IV, chap. IV
2. *Ibidem*, chap. V.
3. *Ibidem*,
4. *Ibidem*, chap. VI.

Rédempteur, grâce libératrice, brise les liens de la concupiscence et redonne à l'homme le pouvoir de faire le bien, car avec la santé de l'âme, c'est la force et la vigueur de la volonté qui renaissent [1]. Bref, notre volonté est d'autant plus libre qu'elle est plus saine et d'autant plus saine qu'elle a plus de charité, car le poids de la concupiscence et celui de la charité, c'est-à-dire de la liberté, sont en raison inverse. Et l'on s'achemine comme naturellement à la question de l'accord de la grâce et de la liberté [2] que Jansénius déclare particulièrement délicate.

Comment la grâce agit-elle sur la volonté ? La grâce est-elle un mouvement de Dieu qui nous fait faire le bien et détermine efficacement la volonté à l'action par ce que saint Thomas appelle la prémotion physique ? Ou bien la grâce est-elle une illumination qui éclaire l'intelligence, un attrait divin qui attire la volonté à l'action et lui donne les forces nécessaires pour vouloir selon Molina [3]. De l'avis de Jansénius, ces deux doctrines se distinguent en partie et sont d'accord en partie, avec celle de saint Augustin. Avec les premiers, saint Augustin affirme que la grâce détermine efficacement le consentement de la volonté ; avec les secondes, il affirme que c'est un acte vital et céleste, une délectation, mais cette grâce n'attend pas le consentement de la volontè, elle le donne. En somme, les thomistes ont mieux saisi la pensée de saint Augustin, tandis que les molinistes ont confondu l'état d'Adam innocent avec l'état actuel [4].

La grâce, écrit-il contre les pélagiens, nous fait vouloir en nous délectant ; la volonté n'est pas forcée par la grâce ; elle agit parce qu'elle veut, la grâce ne blesse pas la liberté, elle la perfectionne ; en détachant la volonté des créatures

1. Livre VI, chap. VIII.
2. *Ibidem.*
3. Livre VIII, chap. I-IV.
4. *Ibidem*, chap. I, II, III, IV.

et en lui faisant vaincre la concupiscence, elle la replace dans l'ordre où Dieu l'avait créée. Nous sommes [1] entre les mains de Dieu comme des instruments de sa grâce, mais des instruments animés qui connaissent et veulent ce qu'ils font. Pour être secourue notre volonté ne perd pas sa liberté ; au contraire, elle voit sa liberté accrue. Avec la grâce on fait le bien parce qu'on veut le faire ; *justificat volentes... volendo cum gratia aliquid facit.* Dieu coopère, donc nous opérons. Avec la grâce qui lui est accordée, la volonté veut, fait, agit avec joie ; s'il y a une nécessité, c'est une nécessité concomitante ou plutôt subséquente, simple, volontaire, qui ne répugne point à la liberté, selon Scot, saint Thomas et saint Bonaventure [2]. Cependant, dit Jansénius, saint Augustin reconnaît dans la volonté une certaine indifférence, soit avant la grâce, soit après la grâce ; cette indifférence qui n'est point essentielle à la liberté consiste dans la versatilité de la volonté qui peut passer du mal au bien par l'action de la concupiscence. La puissance de pécher n'est pas détruite par la grâce et au moment même où la volonté est efficacement mue par elle, on peut dire que la volonté reste capable de pécher, quoiqu'il soit impossible que le péché et l'opération de la grâce se trouvent ensemble au même moment dans la même volonté.

Telles sont en résumé quelques-unes des questions parmi celles que traite Jansénius. Qu'avec une doctrine aussi enchaînée et aussi compacte, il se soit imposé, c'est ce qu'on n'a pas de peine à admettre. Et assurément, il tient une place importante à Port-Royal, car l'Augustinus est un livre essentiel pour comprendre le jansénisme, mais on ne saurait cependant accorder à son auteur le premier rang dans la société de ces Messieurs. En

1. Livre VIII, chap. V-XX.
2. *Ibidem,* chap. XVIII.

effet, chez lui la doctrine port-royaliste n'est qu'incomplètement représentée. Il s'est presque uniquement occupé des vérités de la prédestination et de la grâce. Ce qui regarde la morale, la discipline des sacrements et la constitution de l'Eglise n'a presque pas été traité par lui. Et même dans les vérités de la grâce, il y a un grand nombre de questions : distribution de la grâce chez les infidèles, les justes et les pécheurs, que Jansénius ne fait qu'effleurer[1]. Puis, Jansénius mourut avant la publication de son livre et n'eut ni à le défendre ni à l'expliquer, alors que ses successeurs durent par l'effet des polémiques préciser certains points ou donner de plus grands développements à d'autres pour être compris. Enfin, son ouvrage[2] est comme une somme, où les grandes questions de la grâce sont traitées *ex professo,* mais où l'on rencontre trop de disputes d'école. Or, le public reste froid devant cet étalage de science ou plutôt, il révère tant d'érudition à distance et il se croit pour autant dispensé d'ouvrir le livre. Il lui aurait fallu moins d'aridité, plus d'onction et tout en s'adressant à l'intelligence, l'auteur eût dû atteindre aussi l'âme. Mais aussi bien Jansénius n'avait-il pas envisagé autrement son œuvre, et peut-être, étant donné son tempérament, ne pouvait-il pas la réaliser autrement ?

Ce n'est pas à dire cependant, loin de là, que les port-royalistes soient restés étrangers à Jansénius. Dès la publication de l'Augustinus (1640), ils ont étudié le livre, l'ont

1. J. Laporte, *Saint Cyran,* Introduction, p. XX et suiv.
2. « Nicole n'a lu l'Augustinus qu'en 1650. Et Arnauld tout en professant la plus haute admiration pour Jansénius a toujours refusé de l'avouer pour son maître. Il a cent fois dénoncé « l'injustice de ceux qui, voulant faire passer pour des nouveautés et des erreurs dans Jansénius les plus constantes vérités de la grâce, donnent le nom de Jansénistes à ceux qui reconnaissent en lui et qui suivent avec lui les sentiments de saint Augustin, comme si M. Jansénius avait inventé et avait introduit une nouvelle secte parmi les catholiques. 1re *Apologie pour Jansénius,* 1644. *Œuvres d'Arnauld,* t. XVII p. 309. 2e *Apologie de Jansénius,* 1645, t. XVII, p. 2.

regardé comme indispensable pour comprendre la doctrine chrétienne, l'ont défendu pendant cinquante ans et on peut dire que plus ou moins directement les religieuses comme les Messieurs s'en sont inspirés et y sont revenus comme à une source indispensable [1]. Quel est donc celui qui reste l'inspirateur, le théologien, le moraliste du jansénisme ? Nous ne disons pas le fondateur, car Port-Royal existait avant lui et « vivait d'une inspiration religieuse et ascétique déjà très augustinienne [2] ». C'est sans aucun doute Saint-Cyran.

B. — Saint-Cyran

Combien il différait du bon Flamand, acharné travailleur qui avait pris pour devise le mot vérité, celui dont Richelieu disait : « Il a les entrailles chaudes par tempérament ». C'était, en effet, une âme ardente passionnée, concentrée, mais chez qui le besoin de répandre son feu intérieur au dehors conduisait jusqu'à l'intrigue. Il voulait s'imposer et il fallait qu'on lui fût soumis. D'autre part, sous des apparences humbles se cachait une estime de soi-même qui allait jusqu'à l'orgueil. Aussi bien, orgueil et humilité, c'est tout Saint-Cyran comme c'est tout le jansénisme.

D'ordinaire, les idées doivent en quelque sorte s'humaniser pour être acceptées et surtout pour pénétrer dans les âmes. Là fut précisément le rôle de Saint-Cyran d'humaniser la doctrine augustinienne de la grâce, de la mettre à la portée des âmes et comme à leur niveau. Savant au reste, il l'était incontestablement, « le plus savant homme d'Eu-

1. Des deux quel est le maître de l'autre ? On en discute. Est-ce Jansénius ? Oui, disent Gerberon, Sainte-Beuve, Faguet, Bremond. Est-ce Saint-Cyran ? Telle est l'opinion de Barcos, Lancelot, Hermant, Pinthereau, Brisacier, Hazard.

M. Laporte montre par les textes de lettres qu'il y a eu plutôt une étroite collaboration entre eux pour l'adoption des principales thèses de l'Augustinus, la rédaction restant naturellement à Jansénius.

2. Laporte, *Saint-Cyran*, p. 23.

rope[1] » disait-on, doué d'une « science extraordinaire[2] ». Les témoignages abondent et n'aurait-il qu'écrit la *Somme des Erreurs et des Faussetés* du P. Garasse, œuvre de prodigieuse érudition par la quantité des citations des Pères, des scolastiques et des philosophes, qu'il mériterait sa réputation. Mais ses autres ouvrages ne lui font pas moins d'honneur[3]. Parmi ceux-ci il en est un qui nous intéresse particulièrement, c'est celui où il traite *ex professo* (la seule fois, semble-t-il) les matières de la prédestination et de la grâce. Inédit, il a pour titre : *Traité de la grâce de Jésus-Christ, de la liberté chrétienne et de la justification*[4].

Saint-Cyran y définit la liberté. Pour lui, elle consiste dans l'indifférence, comme pour Jansénius, qui enseignait que la liberté d'Adam innocent était indifférente entre le bien et le mal, mais penchait vers le bien[5]. Mais le péché originel a détruit cette indifférence[6]. Il est à noter, toutefois, que Jansénius n'identifie pas la liberté et l'indifférence[7].

Ce qui est aussi digne de remarque et bien propre à Saint-Cyran, c'est qu'il insiste dans ce traité sur le pouvoir qu'a toujours le libre arbitre de résister à la grâce même la plus efficace, à tel point que l'un de ses commentateurs les plus convaincus ne craint pas d'affirmer que « sa théorie de la vocation n'implique pas nécessairement l'efficace de la grâce et qu'elle garderait à peu près toute sa signification pra-

1. Fontaine, t. I, p. 140.
2. Voir le manuscrit publié par Griselle, *Silhouettes jansénistes, Rev. d'histoire litt. de la France*, 1910, p. 140.
3. J. Laporte, *Sain-Cyran. Appendice* : *Œuvres de Saint-Cyran*. On trouve une nomenclature complète de toute son œuvre, laquelle on ne saurait rien ajouter.
4. Dans le recueil intitulé : *Traités de piété de Saint-Cyran.* Le recueil se trouve à la bibliothèque de la Société des Amis de Port-Royal. Il comprend 371 pages in-4° et porte la mention : P. R. 31 Inédit. J. Laporte, *Saint-Cyran. Appendice* : *Manuscrits.*
5. Augustinus, t. I, livre unique, ch. IX.
6. Augustinus, livre III, ch. II.
7. L'indifférence pour lui est une suite, un effet de la liberté non sa nature, « p. » On peut être libre d'agir ou de ne pas agir, sans pour cela avoir la puissance d'agir.

tique à l'égard d'une liberté molinienne ». Pour établir en nous un complet « renouvellement », l'homme ne saurait y suffire. Un « cœur nouveau », c'est la « grâce de Dieu » venant en nous sans que nous ayons rien fait pour nous en rendre dignes [1]. C'est dire que la grâce gratuite est un don de pure bonté. Et elle vient non détruire notre cœur naturel, mais le transformer en s'unissant à lui [2]. Quoi encore là de plus molinien ? Ailleurs, ce sont des recommandations sur le rôle fondamental de l'humilité dans la vie chrétienne [3]. Le théologien le plus orthodoxe n'y trouverait rien à reprendre. Bien plus, on chercherait en vain quelques expressions qui rappelleraient la nature corrompue, incapable de rien de bon. L'école française avec Olier [4] par exemple est autrement sévère et décourageante.

A ce propos, on a fait remarquer très justement que Saint-Cyran évite tout ce qui serait capable de diminuer la confiance de l'âme au service de Dieu. Combien, en effet, en face d'un effort disproportionné à leurs forces ou trop continuel, abandonnent la partie ! Saint-Cyran, le directeur par excellence, ne le sait que trop. Au reste, comme il vise avant tout l'action, il ne s'attarde pas aux discussions sur les problèmes qui passionnent les théologiens : comment s'accordent la grâce et la liberté, en quoi diffère la grâce suffisante de la grâce efficace ? A plus forte raison, la question de la prédestination est-elle par lui laissée dans l'ombre, pour passer aussitôt à quelques conseils pratiques à l'adresse des chrétiens touchant ces dogmes.

C'est qu'avant tout Saint-Cyran est un directeur de conscience, non qu'il ait trouvé d'emblée et du premier coup sa voie et ait senti dès le début de sa carrière l'appel de la

1. Saint-Cyran, *Théologie familière*, Œuvres chrétiennes, t. IV, p. 36.
2. Saint-Cyran, *Traité de la grâce* (P. R. 31), p. 549-550.
3. Saint-Cyran, *De l'humilité* (P. R. 31). Inédit.
4. Voir Olier, *Catéchisme de la Vie intérieure, passim.*

« Vocation ». Mais encore, pourrait-on dire que ces études, tout en ayant l'apparence de le détourner de son but, étaient en réalité une excellente préparation éloignée. La suite l'a bien montré. Les circonstances ou plutôt la Providence l'a acheminé vers la direction des religieuses de Port-Royal [1]. Désormais, sa destinée est fixée. Il était fait pour cette mission [2]. Sans doute, c'est une charge redoutable, difficile que celle de directeur, lui-même l'avoue, puisqu'il faut la plénitude de « la science, de la prudence et le courage [3] ». Mais aussi quel bienfait incomparable qu'une bonne direction : c'est entre dix mille que l'on doit choisir celui que Dieu nous destine.

Que conclure ? Saint-Cyran serait-il donc un isolé ? Non, sa doctrine, dans ses grandes lignes, se confond avec celle de Jansénius, compte tenu des nuances et des interprétations plus larges et plus humaines. Au fond, entre elles il n'y a pas division, à plus forte raison, cloison étanche, mais union et accord. Ce que l'on a appelé « l'esprit » de Port-Royal reste le même chez les deux.

C. — Arnauld

Arnauld depuis la mort de Saint-Cyran jusqu'à sa propre mort, c'est-à-dire de 1643 à 1694, « a été le centre [4] » et comme le docteur attitré de Port-Royal. Amis aussi bien qu'adversaires le reconnaissent. N'est-ce pas Saint-Cyran lui-même qui chargea son disciple favori, « celui qu'il avait engendré dans ses liens », de composer le livre *De la Fré-*

1. C'est en 1636 que Saint-Cyran prend la direction de Port-Royal.
2. V. l'*avertissement des Lettres chrét. et spir.* de 1744. V. aussi *Œuvres d'Arnauld, Préface hist. et crit. du XXIX*, p. X. Sainte-Beuve et Rapin expriment la même opinion (*Hist. du Jansénisme*, p. 260-264, etc.).
3. *Entretien avec Singlin* (Fontaine, t. I, p. 215).
Ouvrages principaux d'Arnauld : *Les deux Apologies pour Jansénius* t. XVI et XVII); *L'Apologie pour les Saints-Pères* (t. XVIII); *La seconde Lettre à un Duc et Pair* (t. XIX); *Catéchisme de la Grâce*, par Mathieu d'Arnauld, t. XVII, p. 837-848.
4. J. Laporte, *Introduction générale. Doctrine de Port-Royal.*

quente Communion[1] ? Or, ce livre inspiré par Saint-Cyran a servi comme de base au jansénisme moral. C'est aussi Saint-Cyran qui engagea Arnauld à écrire pour répondre aux attaques d'Isaac Habert contre l'*Augustinus*. Et celui-ci composa l'*Apologie de Jansénius,* œuvre qui contribua bien plus que l'*Augustinus* à répandre en France les doctrines de Jansénius sur la grâce. Une seconde apologie pour Jansénius suivit cette première, dont le résultat fut excellent, puisqu'on a pu dire que « les discussions avec Habert avaient fourni aux jansénistes une occasion unique de porter à la connaissance du grand public leur doctrine sur la grâce. Arnauld commence la polémique des Provinciales que Pascal ne fera que continuer dans la suite. La première lettre à une personne de condition, comme aussi la seconde lettre à un duc et pair, sont lancées par Arnauld. Il paiera d'ailleurs, de son expulsion de Sorbonne les hardiesses contenues dans la dernière. On s'adresse encore à Arnauld[1] « pour élaborer la formule sur laquelle se fera la paix de Clément IX, pour décider les quatre évêques à s'y rallier » et finalement, pour décider le Pape à envoyer son bref de pacification. Enfin, quand la guerre recommencera après cette trêve, ce sera sur Arnauld que se concentrera l'attaque renouvelée, si bien qu'il devra mettre la frontière entre lui et ses ennemis. C'est, au reste, près de lui que Quesnel et Duguet, sortis de l'Oratoire, vont chercher un refuge.

Quant à la période intermédiaire, celle des « contestations » de la bulle d'Innocent X à la paix de Clément IX, elle se signale par une grande activité, où Arnauld aidé surtout par Nicole et Pascal est toujours au premier rang. C'est l'époque des Provinciales et des Ecrits pour les curés de Paris, les cinq articles de 1633 et les Lettres circulaires des

1. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVII.
2. A. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*.

quatre évêques. Au milieu de cette activité, Arnauld reste toujours le guide et l'inspirateur de tous ceux qui travaillent à l'œuvre de Port-Royal, tous disciples de Saint-Cyran, les Le Maître, les Saci, les Hermant, les Bourzeis, les Desmares et Barcos même. Nicole qui avait matériellement la plus grande part à la Grande Perpétuité, voulut que le nom seul d'Arnauld figurât en tête de l'ouvrage, pour bien en marquer le caractère.

Arnauld est donc incontestablemen tle grand maître de doctrine de Port-Royal, maître auquel il faut s'attacher pour connaître la pensée qui a animé toute cette société. Est-ce à dire qu'on peut reconstituer sa doctrine sous la forme systématique qu'elle avait dans l'esprit de celui-ci ? Assurément non, et pour bien des raisons. D'abord, il a produit pendant une période de soixante ans (1635-1694) et ces écrits s'inspirent très souvent des circonstances, ils sortent des polémiques engagées, prennent des allures de bataille, d'où il résulte que les répétitions comme les variations sont nombreuses, peut-être aussi, selon certains, les contradictions. Puis, il faut tenir compte aussi des influences qu'il a subies. Sans doute, c'est de saint Augustin et des Pères qu'il s'inspire à travers Saint-Cyran, mais il n'en est pas moins vrai que Quesnel, Nicole, Pascal, Duguet, pour ne citer que les principaux, ont apporté à Arnauld avec leurs idées propres leurs approbations ou leurs critiques, qui n'ont pas manqué de modifier dans un sens ou dans l'autre les pensées du grand lutteur. Quant à nous, ce qui nous intéresse présentement, c'est la façon dont il a essayé de résoudre la question de l'accord de la grâce et de la liberté. Nous nous y tiendrons uniquement sans toucher aux autres questions.

Adam a péché. En retour, le châtiment s'imposait.

Ignorance et concupiscence, voilà la double plaie par où a péri la santé de l'âme[1]. Ignorance, non en ce sens que 'intelligence humaine serait diminuée, en perdant de son étendue ou de sa lucidité[2]. Là où l'intelligence d'Adam peut être dite avoir perdu quelque chose, c'est à l'endroit des vérités morales, la faute en est « à la corruption de la volonté, si fortement attachée à l'amour des biens créés que, ne cessant d'appliquer l'esprit à leur recherche, elle le rend de plus en plus incapable de connaître le Bien souverain et infini[4] ». Adam par son orgueil s'est à jamais aveuglé lui-même et son ignorance n'est qu'une suite de sa concupiscence.

Et qu'est-ce à son tour que la concupiscence ? C'est « ce mouvement du cœur qui nous porte à jouir de nous-mêmes ou de notre prochain ou de quelque objet que ce soit en l'aimant pour lui-même et non pour Dieu[6]. C'est un dérèglement de toute passion désordonnée quelle qu'elle soit. *Voluntas propter corruptionem naturae, semper sequitur bonum privatum,* dit saint Thomas. Le mal vient de la volonté dépravée[7]. Alors, qu'est devenue la liberté humaine ? Elle n'a pas été « éteinte » et elle ne pouvait l'être, puisque sans le libre arbitre, il n'y a plus de bien ni de mal imputables. Depuis sa première faute Adam péchant inévitablement ne laisse pas de pécher librement. Comment comprendre cette apparente contradiction ?

Il importe d'abord de se faire une idée aussi juste que possible de la liberté. La liberté de la volonté est une chose de sentiment et d'expérience dont on ne saurait douter[8]...

1. Arnauld, *Œuvres,* t. X, p. 402-403.
2. *Ibidem,* t. XVIII, p. 333.
3. *Ibidem,* t. XXXVIII, p. 99.
4. *Ibidem,* t. XXXI, p. 103.
5. *Ibidem,* t. XVII, p. 847.
6. *Ibidem,* t. XVII, p. 310.
7. *Ia, IIae,* q. 109, art. 3 in corp., t. X, p. 405.
8. Arnauld, *Œuvres,* t. X, p. 615.

Or, le sentiment intérieur nous apprend que nous nous sentons libres en prenant une décision de prendre une décision opposée. D'où il suit que la nature de notre liberté est d'être puissance des contraires [1]. Nous acquérons cette conviction par notre conscience. Il arrive, cependant, que notre volonté n'éprouve pas ce sentiment de pouvoir se déterminer dans le sens contraire à son vouloir actuel : nous désirons être heureux et nous ne saurions nous décider à être malheureux. Il y a là comme une sorte de nécessité qui nous astreint dans un sens et non dans l'autre [2]. Qu'est donc cette puissance des contraires qui fait le fond de la volonté et qui, pourtant, ne se réalise pas dans tous les cas? Nous ne voulons rien que ce qui nous semble bon ou que nous jugeons tel [3]. C'est dans le sens du bien que va notre volonté et cela, comme par un mouvement invincible. Et dans cette recherche de n'importe quelle forme de bien, notre volonté ne s'arrête, en réalité, qu'à celui qui comprend le bien complet. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a en nous une puissance infinie de désirer [4]. En cette vie où « la connaissance que nous avons de Dieu est fort imparfaite pour ce qui est de la clarté [5] », « où l'âme n'est naturellement déterminée à l'aimer », elle ne s'attache pas uniquement à lui par un mouvement invincible qui lui enlèverait toute liberté. Ce à quoi elle va, c'est à des biens particuliers qui ne remplissent pas toute sa capacité d'aimer, lui laissant la possibilité de choisir. Et voilà ce que signifie le sentiment de maîtrise de soi ou de pouvoir des contraires où se manifeste la liberté [6].

1. Arnauld, *Œuvres*, t. X, p. 497, cite saint Thomas.
2. *Ibidem*, t. X, p. 615.
3. *Ibidem*, t. X, p. 615-622. Considérations empruntées à saint Thomas (*Ia*, qu. 82, art. 1 et *Ia*, *IIae*, qu. 10, art. 1 et 5).
4. *Ibidem*, t. X, p. 586.
5. *Ibidem*, t. X, p. 637-638.
6. *Ibidm*, t. X, p. 627-630-635; t. X, p. 616 t. X, p. 438.

Faite pour l'infini, l'âme humaine y tend et n'y atteint pas en ce monde fini, d'où résulte pour elle la souffrance, mais en même temps une sorte de détachement de ces objets qui fait qu'elle est libre. S'il en est ainsi, de quelle manière la liberté subsiste-t-elle chez Adam pécheur ? Sur Adam pèse une certaine nécessité de pécher qui vient de la nature. Or, ce qui fait pécher Adam, ce n'est pas précisément sa nature qui, après comme avant la chute, le tourne vers le bien en général, c'est l'ignorance et la concupiscence [1]. Ce n'est pas à dire qu'il soit privé de la liberté, du pouvoir physique [2] de faire le bien, mais, en fait, de cette liberté, il n'usera jamais ou plutôt il n'usera que pour mal faire. Il y a une grande différence, on ne saurait le nier, entre avoir un pouvoir et n'en pas user ; sans doute, le résultat est le même, mais non pas la chose. On ne peut confondre un avare qui n'use pas de sa fortune avec le pauvre, bien qu'on puisse dire qu'au fond l'avare est un pauvre, puisqu'il souffre auprès de ses biens [3].

Le pouvoir physique de faire le bien qui subsiste en l'homme déchu est donc quelque chose de parfaitement réel, qui est confirmé par le sentiment intérieur. Et ainsi la notion d'un pouvoir des contraires permet d'éviter de tomber dans un excès d'optimisme avec Molina, comme dans un excès de pessimisme avec Luther. Ainsi encore, sans cesser d'avoir son libre arbitre, Adam est devenu esclave : *liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccatum valet.* Telle est corruption de la nature en Adam.

1. Arnauld, *Œuvres*, t. X, p. 513.
2. *Ibidem*, p. 498-499. «Une concupiscence physique dans la volonté à l'égard d'une bonne œuvre est une aussi grande chimère qu'une montagne sans vallée. Car pourquoi est-ce qu'une montagne sans vallée est une chimère ? C'est parce que l'idée d'une montagne enferme celle d'une vallée. Or l'idée d'une volonté libre enferme celle d'une puissance naturelle à vouloir cette bonne œuvre, lors même qu'elle est la plus déterminée à ne la pas vouloir. »
3. A-t-on ôté à un homme la puissance naturelle de voir du fait qu'on lui a bandé les yeux ? (Arnauld, *Œuvres*, t. X, p. 486).

Mais à ce malheur s'en ajoute un autre qui n'est que la conséquence du premier : la corruption d'Adam a passé à ses descendants, le péché originel est devenu héréditaire. La principale preuve alléguée de cette vérité, c'est le sort des enfants morts sans baptême. Si le baptême, en effet, n'est pas venu laver leur souillure, ils sont damnés [1], car selon saint Augustin, tous les hommes qui naissent sont damnés et nul n'est délivré de la damnation, s'il ne renaît : *Omnis generatus damnatus nemo liberatus nisi regeneratus* [2]. Or, la croyance à la damnation de ces enfants est liée indissolublement au péché originel : l'une prouve l'autre, ou plutôt elles ne sont l'une et l'autre que les deux parties d'une seule vérité, à savoir que « par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la condamnation [3] ». Et le plus étrange, c'est que cette condamnation est selon la justice [4]. Là est le mystère. Ce qui dépasse notre raison, ce n'est pas tant, en effet, que nous soyons punis, c'est que nous méritions de l'être.

Bien des explications ont été données ou plutôt des analogies invoquées en guise d'explication. On parle par exemple de l'hérédité [5], où les maladies, les vices comme les qua-

1. J. Laporte (*Doctrine de la grâce*, p. 91) fait remarquer l'évolution accomplie dans le sens de la liberté chez Arnauld.
Dans la dernière partie de sa vie, Arnaud affirme que l'homme, même sans la grâce, a une véritable puissance de bien faire. Il avait dit dans la 2e *Apologie de Jansénius*, t. XVII, p. 333, qu'il « ne reste dans la nature corrompue aucune puissance pour aimer Dieu ». Dans ses derniers ouvrages, Arnauld s'élève contre les comparaisons qu'on pourrait faire de l'homme destitué de grâce à un aveugle ou à un mort. Voir Arnauld, *Œuvres*, t. X, p. 250.
2. Aug., *Serm.* 14, *De Verb. Apost.*
3. Saint Paul, *Rom*, V, 16.
4. Arnauld, *Œuvres*, t. XII, p. 110. Telle est l'opinion d'Arnauld et de Nicole comme de Pascal. « Il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché des premiers hommes ait rendu coupables ceux qui étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très juste. » Ed. Brunschvicg, sect. VII, fr. 434.
5. « Comme d'une source corrompue coulent des ruisseaux corrompus, comme les fruits d'une mauvaise racine sont mauvais, de même il ne pouvait naître du premier homme pécheur que des enfants pécheurs comme lui. » Bellarmin (*De amiss. grat. lib.*, II, cap. 17), cité par Arnauld, t. XVII, p. 769.770.

lités se transmettent aux enfants et cela par nature. On indique la voie par où la transmission du péché s'opère : la génération accompagnée toujours de concupiscence [1]. Mais explique-t-on ainsi quelque chose ? D'ordinaire, on donne comme causes du péché ce qui est plutôt effets de cette transmission ou bien les raisons invoquées sont aussi obscures que la chose à expliquer. Ce qui rend l'homme coupable, ce ne sont pas les impulsions indélibérées de la concupiscence, c'est le consentement de la volonté [2]. Or, ce consentement dépend du libre arbitre uniquement, sans influence de la part du corps. La culpabilité, quand culpabilité il y a, ne peut donc être que dans la volonté, voilà qui n'est pas niable. Mais, on ne peut supposer que ce soit la faute même d'Adam en tant qu'acte particulier, qui se retrouve dans toutes les créatures humaines, l'acte ou le fait est quelque chose de passager et de fugitif. Toutefois, est-ce que cet acte ne serait pas susceptible d'avoir laissé dans la volonté même comme des traces, un pli, autrement dit quelque chose par quoi il se fait que cette volonté désormais s'attache à la jouissance des créatures ? Nicole l'appelle un consentement habituel à la concupiscence [3]. C'est bien ainsi un péché, péché habituel et non actuel, mais cependant, péché qui a passé de la volonté d'Adam dans la nôtre.

1. Arnauld, *Œuvres*, t. XVII, p. 768. Citations de saint Augustin, de saint Fulgence, Urbain IV et Innocent III, etc.

2. *Ibidem*, t. XVII, p. 276.

3. « La concupiscence ne fait que le matériel du péché originel. C'est la domination de la concupiscence ou plutôt le consentement habituel de l'âme à la concupiscence, par lequel elle préfère la créature à Dieu qui fait le formel. » *Instruction sur le Symbole*, t. I, p. 236-237. « On ne peut douter que cette dépravation de la volonté qui, se détournant de Dieu, s'est établie elle-même pour fin de toutes ses actions ne soit tout entière en ceux que la grâce n'a point délivrés, puisque c'est en elle que consiste, en tout ou en partie, le péché originel. Ceux qui ne veulent pas que toute la concupiscence soit ce péché, avouent néanmoins qu'il consiste formellement dans cette corruption de la volonté dont nous parlons, qu'ils appellent *aversionem mentis Deo* » (Bellarmin, *De Amiss. Grat.*, lib. 1, cap. 5). Cité par Arnauld, t. X, p. 404.

Certes, on peut se demander comment notre libre arbitre, qui par nature ne dépend que de lui-même, peut avoir contracté une habitude sans avoir auparavant posé un acte ? On répond que c'est le propre de l'habitude de subsister à l'état latent dans l'âme, sans que la volonté présentement ne se manifeste [1]. Ainsi en est-il du péché originel qui n'est qu'une volonté constante de pécher [2]. D'où il résulte que « la colère de Dieu demeure sur eux » dit l'Ecriture ; sur eux, c'est-à-dire sur les enfants non baptisés comme sur les infidèles en général, parce que même à leur naissance, ils sont déjà pécheurs et il ne se peut que Dieu ne haïsse le péché [3].

Telle est la corruption de la nature en Adam. Qui nous arrachera à cette corruption originelle ? La grâce seule, don du Père fait à l'humanité en considération des mérites de son Fils. Mais comment agit en nous cette grâce ? Fait-elle tout, ou bien laisse-t-elle quelque chose à faire à notre volonté ? Grande question, la seule qui réellement divise les théologiens catholiques, la seule qu'on ait agitée aux Congrégation *De Auxiliis*. Saint Augustin ne sépare pas ces deux propositions, à savoir : d'abord la grâce consiste dans l'inspiration de l'amour de Dieu et dans un élan vers lui, puis la grâce nous fait toujours faire le bien [4]. Et cela se comprend : là où la charité nous est insufflée avec toute sa chaleur et sa force, nulle volonté ne lui résiste, puisque le

1. Nicole, *Instruct. sur le Symbole*, t. I, p. 235. « Comme l'âme des enfants par la grâce qu'elle reçoit est habituellement tournée vers Dieu et l'aime de la manière que les justes aiment Dieu durant le sommeil; de même l'âme des enfants par cette inclination qu'elle contracte, devient habituellement tournée vers les créatures comme vers sa dernière fin et l'aime comme les méchants aiment le monde pendant qu'ils dorment; car, il ne faut pas s'imaginer que nos inclinations périssent par le sommeil, elles changent seulement d'état. »

2. Arnauld, *Œuvres*, t. XX, p. 273. Nihil aliud est quam constans peccandi voluntas.

3. *Ibidem*, t. XVIII, p. 179.

4. Aug., *De Grat. Christi*, cap. 13 et 14. Arnauld, t. X, p. 424-425.

rôle précisément de la grâce est de remplir la volonté et d'y substituer l'amour de Dieu à l'amour des créatures [1]. Grâce et volonté ne font qu'un [2], la grâce anime la volonté et la volonté obéit à la grâce. S'il en est ainsi, comment prétendre sans absurdité qu'il dépende de la volonté humaine de la rendre fructueuse ou stérile ? C'est donc dire que, de sa nature, la grâce est efficace par elle-même et n'est pas une grâce versatile [3], qui agit selon le bon plaisir, non pas de l'homme, mais de Dieu. Il importe d'insister sur ces vérités clairement énoncées [4] par saint Augustin et sur lesquelles Arnauld est revenu très souvent [5].

La volonté humaine est corrompue, qu'est-ce à dire ? Elle est attachée à l'amour des créatures et est fermée à tout autre amour. Dès lors, espérer qu'une volonté ainsi orientée accueillera une grâce qui se présente sans s'imposer et qui offre une coopération sans la produire, n'est-ce pas espérer chose chimérique et vaine [6] ? Sans doute, le médecin prescrit des remèdes à ses malades en s'en remettant à leur bonne volonté pour les prendre. Mais, il peut espérer que l'intérêt, à savoir le désir de guérir, agira sur la détermination des malades, tandis que rien n'agira sur la volonté qui n'est plus capable de vouloir, pour lui faire accepter ce qui aurait la vertu de la guérir [7]. Il faut donc, pour que la grâce soit vraiment médécinale, qu'elle ne dépende pas de la volonté pour opérer, mais qu'au contraire, la volonté soit sous la dépendance totale de cette grâce. Saint Augustin

1. Arnauld, *Œuvres*, t. XVI, p. 113-114.
2. Aug., *Op. imp.*, lib. III, cap. 125 : « Dilectionem sine qua nemo pie vivit et cum qua nisi pie vivit; sine qua nullius est bona voluntas et cum qua nullius est nisi bona voluntas ». Arnaud, t. X, p. 420.
3. *Ibidem*, t. XX, p. 192.
4. Aug., *De Corrept et grat.*, cap. 11 et 12.
5. Arnauld, *Œuvres*, t. XI, p. 655 et suivantes; t. XVII, p. 168 et 173; t. XXXIX.
6. *Ibidem*, t. XV, p. 116.
7. *Ibidem*, t. X, p. 405-406.

parle de deux genres de secours : « L'un est le secours sans lequel une chose ne se fait pas, *auxilium sine quo non* ; l'autre est le secours par lequel une chose se fait, *auxilium quo*. La grâce fournie à l'ange et à l'homme innocent a dû être un secours du premier genre, car la volonté de l'ange et de l'homme, ayant été créée sans aucun péché... avait une telle force qu'il était juste de commettre à cette grande bonté et à cette facilité de bien vivre, la liberté de persévérer ou de ne pas persévérer », en ne lui présentant « qu'un secours tel qu'il put s'en servir ou ne s'en point servir, s'il le voulait [1] ».

Maintenant que le péché a tout troublé, la faiblesse [2] de l'homme est si grande qu'il lui faut des secours plus grands. Et ainsi, la grâce du second Adam « n'est plus seulement un secours sans lequel nous ne pouvons faire le bien ou demeurer dans le bien, mais un secours qui est tel et si fort, qu'il nous fait vouloir [3] ». On ne saurait donc confondre grâce de la créature et grâce de la rédemption ; la première, *auxilium sine quo non*, c'est la grâce suffisante des molinistes, et la seconde est la grâce efficace par elle-même. Dès lors, faire de la grâce du Christ une grâce suffisante, c'est admettre qu'à l'homme déchu, point n'est besoin d'une autre grâce qu'à l'homme innocent ; au fond, qu'est-ce autre chose, sinon ne plus reconnaître le dogme de la chute [4] ? La conclusion nécessaire est celle-ci : seule la grâce efficace peut redresser une volonté dépravée.

Mais, ne prétend-on pas, pour rejeter la grâce efficace, qu'elle n'a été l'objet de définition d'aucun concile ? Sans

1. *De corrept. et grat.*, cap. II, 12.
2. « ... Haec est prima gratia quae data est primo Adam. Sed potentiae est in secundo Adam. Prima est enim qua fit ut habeat homo justitiam, si velit; secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut velit. »
3. *Ibidem, De corrept. et grat.*, cap. II.
4. Arnauld, *Œuvres*, t. XVII, p. 198-199, p. 196 et 227; t. XVIII, p. 763-765 et 780.

doute, peut-on répondre, mais l'enseignement de l'Eglise n'en est pas moins certain [1]. L'Ecriture [2], les Pères [3], les anciens Docteurs ont enseigné la grâce efficace et c'est bien en vain que certains molinistes, en tronquant les textes ou en modifiant le sens, essaient de donner le change sur la pensée de saint Augustin, qui a trouvé un interprète fidèle dans le pape Clément VIII écrivant aux Congrégations *De Auxiliis* : « Selon saint Augustin, il y a une grâce efficace et même très efficace. » Par cette grâce, Dieu étant tout-puissant comme il est, forme dans le cœur des hommes le mouvement même de leur volonté, faisant qu'ils veuillent le bien au lieu qu'ils ne le voulaient auparavant : « L'effort de cette grâce efficace est certain et infaillible [4]. »

D'ailleurs, il n'y a qu'à considérer comment l'Eglise prie Dieu pour la conversion des infidèles, on verra qu'elle demande qu'il les fasse croire, c'est-à-dire leur accorde la grâce efficace [5]. Et, quand elle remercie Dieu de la conversion des païens, elle entend bien que c'est l'œuvre propre de Dieu, sans quoi ses actions de grâces n'auraient aucune raison d'être, si on pouvait supposer que la grâce dépendait de la volonté[6]. « Si l'Eglise animée du Saint Esprit qui prie en elle et la fait prier, ne met toute son espérance qu'en la grâce actuelle et efficace que Dieu envoie du ciel... mais ne parle que de sa faiblesse, que de sa misère, que de son impuissance pour faire le bien; si elle regarde cette grâce (de conversion) comme un don de Dieu... les fidèles doivent-ils la regarder

1. 7e *Lettre au P. Malebranche.*
2. S. Paul (*Philipp*, II, 13), *Evangile* : Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. S. Jean VI, 44 et 66. Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. S. Jean VI, 45.
3. Arnauld, t. I, *Tradition de l'Eglise romaine*, p. 256 et suiv. Saint Augustin, saint Bernard, saint Anselme, saint Thomas, etc. sont cités abondamment.
4. *Ecrit de Clément VIII, Apolog. de Jans.*, t. XVII, p. 685.
5. Arnauld, *Œuvres*, XVIII, p. 826.
6. *Ibidem*, t. XVIII, p. 833.

ailleurs que dans Dieu, non plus que l'Eglise, la rechercher avec moins de soin, la demander avec moins d'humilité et l'espérer avec moins de confiance [1] ? »

Pressés dans leurs derniers retranchements, ces théologiens de la grâce suffisante admettent que Dieu peut, lorsqu'il lui plaît, faire agir les volontés par la grâce efficace. Mais ils reconnaissent que pareille grâce est exceptionnelle, alors que, dans le cours ordinaire de la vie, Dieu use de grâces suffisantes, tels que Lessius [2], Habert, Thomassin. La même réponse tirée de saint Augustin se présente : notre volonté est faible et n'est capable d'aucune justice ; d'autre part, notre orgueil ne doit avoir aucun prétexte pour s'élever, notre libre arbitre est infirme. Il n'est capable du plus petit bien [3]. Et c'est pourquoi en toute bonne action le mérite tout entier doit être rapporté à la grâce. Il n'y a donc qu'une sorte de grâce, qui est la grâce efficace, c'est la conclusion qui s'impose de toute évidence.

Quand on a établi que la grâce était efficace, on n'a pas aplani toutes les diffiucltés. Il reste à montrer comment, avec la grâce si puissante [4], pour ne pas dire seule puissante en nous, nous sommes cependant libres. C'est un fait, nous résistons à la grâce ; un simple regard jeté sur notre vie permet de l'affirmer [5]. Que d'inspirations repoussées, que de mouvements surnaturels contrariés. Que d'actes dont nous ne saurions rapporter le mérite à la grâce ! Œuvres de notre nature humaine, ils ne dépassent pas notre con-

1. Arnauld, *Œuvres*, t. XVI, p. 269.
2. *Ibidem*, t. XVII, p. 204-205, etc.
3. S. Augustin, *De corrept. et grat.*, cap. 2. Nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum.
4. « On ne peut douter que saint Augustin n'ait parlé partout de la grâce efficace et qu'il ne l'ait appelée invincible. » Arnauld, *Œuvres*, t. VIII, p. 361.
5. « C'est ce que tout le monde entend par la résistance à la grâce et ce que le Pape et les évêques ont dû entendre, quand ils ont condamné cette proposition, comme étant de Jansénius : « on ne résiste jamais à la grâce intérieure. » Arnauld, *Œuvres*, t. XXIII, p. 99.

dition humaine, du moins dans notre appréciation. Faudra-t-il donc conclure qu'en tous ces cas, la grâce a été inefficace ? Non. Une grâce peut avoir deux effets : l'un prochain, l'autre éloigné [1]. Toute grâce de sa nature produit en nous quelque désir du bien. Et le désir va de soi à sa réalisation. Sans doute, beaucoup de désirs restent à l'état de désir, arrêtés qu'ils sont en quelque sorte dans leur expansion par la concupiscence. Mais, par le fait qu'il y a lutte, n'y eût-il aucun résultat positif produit, du moins apparent, on ne peut pas dire qu'un résultat ne soit atteint, quand ce ne serait qu'une diminution de concupiscence [2].

Et puis, comment s'immiscer dans les conseils de Dieu, en prétendant savoir l'effet de la grâce voulu par lui [3] ? Pourquoi ne pourrait-il donner une grâce à un homme pour le bien d'un autre ? Avant d'arriver à la conversion complète, les pécheurs d'ordinaire passent par divers mouvements de grâces, qui préparent une transformation complète [4]. Bien qu'il y ait des grâces auxquelles nous ne consentons pas, il n'en reste pas moins que toute grâce a toujours quelque effet [5].

Comment faut-il comprendre la distinction entre grâces efficaces et grâces inefficaces ? Les grâces inefficaces ne sont telles que par rapport au consentement de la volonté, mais elles restent efficaces par rapport à la bonne volonté qu'elles opèrent en l'âme [6]. Au fond, il y a toujours efficacité avec du plus ou du moins, c'est là une différence de degré et non de nature, car la grâce est une [7]. Et la remar-

1. Arnauld, *Œuvres*, t. XXIII, p. 100.
2. *Ibidem*, t. XXI, p. 184-188.
3. *Ibidem*, t. XXXIX, p. 631.
4. *Ibidem*, t. XXXIX, p. 631-632.
5. *Ibidem*, t. XX, p. 51.
6. *Ibidem.*, t. XXX, p. 186 et suiv.
7. *Dei enim moventis auxilium quod unum natura est duplex ration. statui potest.* Saint Thomas, cité par Arnauld, t. XX, p. 59.

que vaut à ce point que, l'obstacle une fois enlevé, la grâce sans augmenter obtient l'effet pour lequel elle est donnée. Dès lors, n'est-il pas permis de dire que cette petite grâce est suffisante, non au sens moliniste, mais au sens où elle atteint le but envisagé par Dieu [1].

Allons-nous croire que l'efficacité de la grâce abolit le libre arbitre ? Non. On ne saurait confondre l'idée de grâce invincible avec l'idée de grâce nécessitante. Ces deux propopositions sont conciliables, à savoir la grâce de Jésus-Christ est efficace par elle-même et notre volonté est libre par rapport à la grâce [2]. Sans doute, nous éprouvons, à vrai dire, quelques difficultés à les accorder ensemble, mais il ne nous est permis de douter ni de l'une ni de l'autre. Nous pouvons, d'ailleurs, projeter des lumières sur cet accord. Arnauld s'y essaye en reprenant la définition de la liberté d'après saint Thomas : *potestas ad opposita* ou pouvoir des contraires.

Hormis le désir du bonheur dont nous ne sommes pas maîtres de souhaiter le contraire, il n'y a pas pour l'âme de nécessité. La concupiscence ne nous enchaîne pas, mais la grâce la plus efficace ne le peut pas davantage [3]. La grâce nous inspire l'amour du devoir en agrémentant pour nous les actes qu'il nous faut accomplir. Or, si agréable que soient ces actes, aucun ne nous séduit à ce degré qu'il va jusqu'à confisquer notre liberté. Dieu lui-même, vers lequel nous tourne la grâce, ne nous apparaît pas tellement bon, que nous soyons déterminés à nous attacher totalement à lui. Même sous l'empire de la grâce, l'âme garde le pouvoir de prendre une résolution contraire, pouvoir assurément à

1. *Catéchisme de la grâce*, t. XVII, ch. II, p. 840-841.
2. Arnauld, t. X, p. 435-436.
3. *Ibidem*, t. X, p. 616. Arnauld établit l'analogie entre l'accord du libre arbitre avec la concupiscence et celle du libre arbitre avec l'efficacité de la grâce, t. XXX, p. 365.

l'état latent, mais pouvoir réel, pouvoir infini dont on ne peut épuiser la capacité [1]. Ainsi, l'homme a toujours le pouvoir de désobéir à la grâce, alors même qu'il lui obéit. C'est bien le sens du fameux canon du Concile de Trente, affirmant que le libre arbitre humain mu et excité par Dieu peut ne point y consentir s'il veut [2]. En principe, l'homme peut toujours s'opposer à la grâce même la plus forte, mais en fait, jamais il ne s'y oppose [3].

Une objection, enfin, se présente : la motion de la grâce venant de Dieu n'est-elle pas un mouvement, pour ainsi dire, étranger dont l'origine est au dehors ? Dieu opérant en notre volonté y opère conformément à la nature de cette volonté [4]. La grâce en nous faisant vouloir fait que nous voulons comme si nous voulions par nous-mêmes. Et c'est ainsi que « l'efficace de la grâce nous détermine au bien en faisant que nous nous déterminons nous-mêmes [5] ». Et, alors, de cette union de la grâce et de la volonté humaine, il résulte qu'il n'y a plus à distinguer entre l'œuvre de la grâce et l'œuvre de la volonté. Le libre arbitre fait tout et la grâce fait tout également. Ainsi se concilie, selon Arnauld, ce qui paraissait irréconciliable : grâce et liberté en l'homme.

1. Voir *avertissements des premiers éditeurs aux écrits d'Arnauld touchant la liberté*, t. X, p. 612.

2. « *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo neque posse dissentire si velit...* » *Concil. Trid.* sess. VI, cap. 4.

3. Arnauld, t. XXIII, p. 99. « Quoiqu'on puisse toujours résister à la grâce la plus efficace, parce qu'elle ne nous impose point de nécessité... néanmoins on n'y résiste jamais, parce que Dieu qui connaît mieux que nous les ressorts de notre volonté et qui en dispose plus absolument que nous, nous fait vouloir ce qui lui plait. »

4. S. Thomas, *Ia*, qu. 83, art. 1 ad 3. Deus movendo causas voluntarias... operatur in unoquoque secundum ejus proprietatem. Cité in t. X, p. 629.

5. Arnauld, t. XI, p. 192.

V. — Originalité de Malebranche

Après l'examen des diverses écoles théologiques qui, tour à tour, ont étudié le problème de la grâce et ont apporté chacune leurs solutions, il est possible de se faire maintenant une certaine idée de l'originalité de Malebranche.

Quand on a défini la grâce un secours (*adjutorium* [1]) par lequel l'homme est aidé, on a, assurément, exprimé d'une façon générale ce que l'homme attend et reçoit de Dieu dans l'ordre surnaturel, mais tout n'est pas dit, loin de là. Il reste, au contraire, de nombreuses questions qui se posent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes et qui demandent une réponse. Et en effet, aide, secours supposent besoin. Et pourquoi avons-nous besoin d'être aidés ? Y a-t-il donc en l'homme une si grande indigence que la grâce [2] s'impose comme indispensable ? Et ce secours divin reconnu comme nécessaire, dans quelle mesure nous est-il dispensé ? Dieu le donne-t-il à tous sans distinction ou seulement à quelques-uns ? Autrement dit, y a-t-il des privilégiés avec des disgraciés dans cette distribution des dons divins ? Enfin, en possession de ces dons l'homme garde-t-il sa liberté ou bien la grâce est-elle si puissante qu'elle confisque à son profit tout le pouvoir d'action de l'homme ? Autrement dit, la grâce, en son essence secours surnaturel et passager, agit sur notre intelligence et notre volonté. La grâce est nécessaire, conséquence de la chute originelle. La grâce est distribuée, selon le plan divin de la prédestination. Enfin, la grâce est efficace, résultat de l'action toute-puissante de Dieu sur notre libre arbitre.

Malebranche sur chacun de ces dogmes n'a garde de res-

1. *Concile de Carthage* (can. 3 et 5).
2. A noter que les grandes discussions touchant la grâce roulent sur la grâce actuelle et non sur la grâce sanctifiante qui ne donne pas lieu aux mêmes difficultés.

ter sans apporter ses solutions propres, qu'il exprime avec sa franchise ordinaire et une belle indépendance, sans préoccupation d'école ou de parti, avec le seul souci de rester dans l'orthodoxie catholique sur les points définis par les conciles [1].

Notons en passant que le théologien, quand il expose un dogme, n'apporte, à proprement parler, rien de personnel dans l'exposition qu'il fait de ce dogme, car le dogme en tant que vérité religieuse est en lui-même défini, c'est-à-dire délimité, fixé dans ses lignes essentielles. L'Eglise a toujours maintenu l'immutabilité objective du dépôt révélé, en ce sens qu'il ne reçoit aucun accroissement par des révélations nouvelles. Toutefois, en parlant de fixité et de délimitation, on n'entend pas affirmer que le dogme est absolument immuable. On ne saurait nier qu'il y a un développement de la doctrine chrétienne [2]. C'est qu'en effet, si tout ce qu'expriment les dogmes est vrai et demeure vrai à travers les progrès ultérieurs qui suivent une définition, ils n'expriment pas néanmoins la plénitude de tout ce qui est, de sorte qu'il y a toujours lieu à progrès dans la connaissance d'un objet qui déborde si évidemment la compréhension de l'esprit humain. Puis, pour qu'une vérité, selon l'expression de saint Vincent de Lérins, ait été crue partout, toujours et de tous, il n'est pas nécessaire qu'elle l'ait été

1. « La conduite que j'ai tenue dans le *Traité de la Nature et de la Grâce* et dans tous les sujets que j'examine qui ont rapport à la foi » est celle-ci : « Le dogme, je le cherche ou dans les Pères, ou pour abréger le travail, lorsqu'on n'a pas assez de loisir et éviter des écueils, je le cherche dans les définitions des conciles » (*Réponse au livre des vraies et fausses idées*, ch. IV.)

Malebranche n'est pas loin de comprendre la vérité chrétienne à la manière de Bossuet qui écrivait : « La vérité venue de Dieu a d'abord sa perfection ». Ce qui ne l'empêchait pas cependant d'ajouter : « Pour être constante et perpétuelle, la vérité catholique ne laisse pas d'avoir ses progrès. Elle est connue en un lieu plus qu'en un autre, en un temps plus qu'en un autre » (1er *avertissement*).

2. John Henry Newman, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, « les vieux principes réapparaissent sous de nouvelles formes » (39) cité par J. Chevalier, *Trois conférences d'Oxford. Newman et la notion de développement*, p. 57.

explicitement, pas plus qu'il n'est nécessaire, pour qu'une vérité ait été révélée par Dieu, qu'elle l'ait été explicitement [1]. Il suffit d'une foi implicite comme d'une révélation implicite. Le développement de la révélation chrétienne consiste surtout en cela, que ce qui était implicite devient explicite, ce qui était implicitement vécu devient explicitement connu.

Ce que le théologien peut donc revendiquer comme lui étant propre [2], c'est seulement sa manière à lui de rattacher un dogme à d'autres dogmes et de les relier entre eux, de façon à former un tout ou une synthèse organique. Il peut encore tenter un essai d'explication pour justifier l'existence de tel dogme en faisant appel à tel ou tel système philosophique [3], avec lequel l'adaptation est possible [4]. Son rôle, semble-t-il, ne va pas plus loin. Mais, même en restant dans ce rôle modeste, on peut encore être original. Et cette originalité, Malebranche peut à juste titre se l'attribuer, car il est personnel presque partout sur cette question de la grâce.

1. Dans sa lutte avec Richard Simon (*Défense...*, I, 5 et VIII, 6, 11), Bossuet dit que le conflit que ce dernier a osé établir « entre les anciens et les modernes, entre les Grecs et les Latins, non seulement est imaginaire, mais encore entièrement impossible ». Voir aussi l'enquête de la *Quinzaine* (16 avril 1905). E. Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme* ?

2. « Les manières dont on explique les mystères de la foi ne sont pas de foi. » *Recherche,* III, 2, ch. VIII.

3. « Après avoir lu plusieurs fois la *Recherche de la Vérité* et médité les réflexions chrétiennes qui sont répandues dans cet ouvrage, j'ai cru que j'avais de quoi justifier la vérité de la religion et de la morale par des raisons qui me paraissent assez claires. » *Conversations chrét. Avertissement* de 1677, p. 196.

4. « Il fut toujours permis de faire servir tous les principes de la raison, nouveaux ou non, certains ou douteux, à l'éclaircissement des dogmes de la foi, pourvu qu'on bâtisse toujours sur ces dogmes et qu'on ne soit pas assez téméraire pour les révoquer en doute. Ire *Lettre en réponse aux IIe et IIIe volumes des Réflexions*, § XLVII, p. 480. Malebranche s'est ainsi efforcé de proposer en faveur du dogme catholique des arguments qui fussent en harmonie avec la science et la philosophie de son temps. Il resterait à savoir dans quelle mesure cette philosophie a pu, à son insu, gâter sa dogmatique. Mais d'autre part, en un sens opposé, même comme philosophe, il ne craint pas de recourir à la Révélation. Il se croit fondé à faire cette démarche. Pour lui les vérités révélées ne sont pas d'autre essence que les idées intelligibles. La Révélation comme l'ensemble des vérités naturelles procède de la raison souveraine.

D'abord, elle lui est bien particulière assurément, cette distinction des deux sortes de grâces : grâce de lumière et grâce de sentiment [1]. Aucun théologien ne l'établit ainsi, pas même saint Augustin [2], sous l'autorité duquel cependant il abrite cette division nouvelle.

Serait-il donc vrai qu'il n'est fait aucune mention de grâce efficace et de grâce suffisante en son œuvre ? Malebranche planerait-il si haut au-dessus des luttes théologiques de son temps qu'aucun écho n'arrive jusqu'à lui[3] ? Hélas ! personne plus que lui par tempérament n'aspira au repos, et pourtant personne n'eut plus à répondre à des attaques passionnées, précisément au sujet de la grâce efficace. « Tant que le mot de grâce et celui d'efficace seront indéterminés, écrit-il, on ne s'accordera jamais sur le rapport qui est entre les idées qu'ils expriment, parce que ces mots ne réveillent pas les mêmes idées dans des esprits différents [4]. » N'est-ce pas assez donner à entendre que l'union était loin d'être faite sur ce point ; aussi s'applique-t-il à donner un sens à ces mots d'efficace et de suffisant.

1. *Œuvres d'Arnauld*, t. XVII, p. 167, *Catéchisme de la grâce* et p. 839, 840. Arnauld objecte à Malebranche dans le langage théologique ce qu'il appelle grâce du créateur n'est pas à proprement parler une grâce. De même, au sujet de la grâce du Sauveur, Fénelon lui reproche à son tour, d'avoir fait de la grâce un plaisir et non un vouloir, une seconde concupiscence et non un véritable amour, un sentiment par lequel on aime Dieu sans doute, mais comme on aime un instrument de musique. Or, dit-il, si c'est là la grâce de Jésus-Christ, bien loin d'être médicinale, elle est plutôt un poison. » *Réflexions*, ch. XXVII.

2. *Traité N. et G.*, II, art. 33.

3. C'est à la fin du XVIe siècle qu'a commencé la grande controverse sur l'essence et sur l'efficacité de la grâce actuelle. L'occasion a été la publication de l'ouvrage de Molina. C'est à l'apparition de *Concordia* que s'est fait jour l'opposition menée par Banez. Avant le XVIe siècle, les théologiens ne semblent pas avoir fait de l'efficacité de la grâce actuelle un objet spécial de leurs recherches. « Les Pélagiens et leurs successeurs n'ont combattu que la nécessité et la gratuité de la grâce de Jésus-Christ. En ce temps-là, il n'était nullement question de la manière dont la grâce agit, mais de savoir si l'on pouvait la mériter par le bon usage de la liberté... ; bien loin que saint Augustin voulût décider la question qui s'est mue sur la grâce en ces derniers temps, qu'apparemment il ne pensait pas qu'on pût jamais se mettre dans l'esprit, que la grâce actuelle fût efficace par elle-même, au sens de Jansénius et de M. Arnauld. » 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XXXV, p. 47.

4. 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § V, p. 6-7.

Est efficace, selon lui, une grâce qui détermine vers tel bien le mouvement naturel que la volonté a vers le bien en général et par là même détourne des faux biens. Cette grâce « produit en nous sans nous ce premier effet[1] ». Quant au second effet, qui consiste dans l'acceptation de ce mouvement, il dépend de nous et non de la grâce, car il « se produit en nous par nous ». D'autre part, est suffisante une grâce qui permet à la volonté d'agir, sans qu'il y ait à proprement parler impulsion, mais simplement illumination ou connaissance. Qu'on remarque bien, cependant, qu'aux yeux de Malebranche la grâce efficace et la grâce suffisante ne sont pas deux espèces différentes, irréductibles, à la manière des thomistes, pour qui la grâce efficace possède une force intrinsèque, une réalité physique dont est dépourvue la grâce suffisante. Ce n'est pas non plus la grâce moliniste, soit efficace, soit suffisante, grâce toujours la même, avec des degrés, c'est-à-dire du plus ou du moins. Quand elle est grâce suffisante, elle est la grâce à son premier degré, à son degré infime de puissance, à son point de départ, pour ainsi dire. Elle devient grâce efficace, non en changeant de nature, mais en produisant tout son effet. Est-on assez loin de Malebranche qui ne voit pas dans la grâce efficace et dans la grâce suffisante des grâces à part, mais uniquement des qualités s'appliquant aux deux grâces qu'il admet, grâce de lumière et grâce de sentiment ?

Lorsque Malebranche parle de la grâce de lumière qu'il appelle encore grâce du Créateur, il entend une grâce que nous recevons de notre union au Verbe, lumière naturelle, connaissance de l'ordre et de la liberté, simple grâce des pélagiens, qui nous conduit au bien en nous le faisant voir par la raison. « La lumière dans son origine n'était que la

1. Lettre touchant celles de M. Arnauld § VI, p. 9.

nature [1]. » Mais la lumière, séparée du sentiment, n'a d'autre fonction que d'éclairer l'esprit, elle n'est capable de susciter aucune énergie, d'éveiller aucun mouvement dans l'âme ; ce qu'elle fait, c'est de montrer une direction et la volonté éclairée suit son cours naturel. Comment parler d'efficace ? Et en effet, la grâce de lumière n'est à aucun degré efficace, car l'âme, à son contact, reste comme insensible à tout amour naturel ou nécessaire, même à tout mouvement. Est-ce à dire que, pour n'être pas efficace, elle est stérile ? Non, quand rien ne contrarie l'amour de Dieu et que celui-ci règne en nous, la lumière a assez de pouvoir pour nous déterminer, elle peut être dite grâce suffisante. « La lumière est suffisante, pour faire agir ceux qui sont animés de la charité, pourvu que la concupiscence ne soit pas actuellement excitée [2]. » Elle était suffisante avant la chute, puisque Adam, n'étant pas entraîné par la concupiscence, n'avait qu'à voir le bien pour le faire.

La grâce de sentiment ou grâce du Sauveur est bien différente. Elle correspond à un état autre aussi de la nature humaine. A son sujet, il ne saurait être question du qualificatif de suffisant qu'on ne peut en rien lui appliquer. Elle est une délectation, une sainte concupiscence, l'amour, le goût du bien. Mais elle n'est pas une prémotion « opérant physiquement en elle ou par elle le consentement à tel mouvement de la volonté, cette prémotion exclut le pouvoir actuel de ne le pas donner et elle la met dans la nécessité de la donner [3] ». Voilà la réponse aux thomistes. N'est-elle donc pas efficace ? On ne saurait nier qu'une telle grâce est « efficace par elle-même, puisqu'elle ébranle l'âme et la met en mouvement par son efficace propre [4] ». « Il est visi-

1. *Traité N. et G.*, II, art. XXX.
2. 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XXII, p. 24 et 25.
3. *Prémotion*, § VII.
4. 1re *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XV, p. 17.

ble que la grâce de Jésus-Christ est efficace par elle-même. Bien que la délectation prévenante, lorsqu'elle est faible, ne convertisse pas entièrement le cœur de ceux qui ont des passions très vives, néanmoins elle a toujours son effet, en ce qu'elle porte toujours vers Dieu [1]. » Mais l'efficacité de cette grâce ne porte pas sur le consentement de la volonté qui est réservé, et elle dépend des dispositions actuelles de celui à qui elle est donnée. C'est ce que n'ont pas compris les jansénistes, quand ils voulaient que la grâce efficace produisît nécessairement le consentement de la volonté.

Grâce de lumière et grâce suffisante, grâce de sentiment et grâce efficace, qui oserait soutenir que Malebranche sur toutes ces questions à l'ordre du jour n'apportait pas des vues personnelles et originales ?

Mais là où l'accord se refait entre l'oratorien et les écoles rivales, molinistes, thomistes et jansénistes, c'est quand il s'agit d'affirmer la nécessité et la gratuité de la grâce, sans doute, avec des nuances dans l'expression comme dans la pensée, sans doute aussi, avec des atténuations chez les uns, des outrances chez les autres, si bien que quelques-uns ne craindront pas de se jeter à la face les mots de pélagianisme ou de calvinisme, toutefois, par tous seront reconnues la nécessité et la gratuité de la grâce, car tous admettent la chute originelle.

Il semblerait, de prime abord, qu'il n'y a qu'une façon d'expliquer la chute originelle, et pourtant Malebranche a sa manière à lui qui lui est bien propre. La lumière et le plaisir, à son sens, sont deux principes, comme nous l'avons vu [2], qui déterminent nos mouvements. L'ordre veut que l'homme agisse par raison ; et le désordre serait que l'homme se laissât conduire par le plaisir. Mais, par mal-

1. *Traité N. et G.*, III, art. XIX.
2. Voir ch. I, § 3. L'homme après la chute, p. 61.

heur, contrairement à la thèse socratique [1], la connaissance est inefficace par elle-même, l'amour ne se commande pas. Et dès lors, le plaisir envahissant ne peut que prendre la place de la lumière impuissante, ce plaisir pourtant qui se trouve agir hors de sa sphère, employé comme moyen de connaissance, bien que son rôle soit seulement d'avertir, de veiller sur le corps. Comment s'étonner de l'esclavage de l'homme et enfin de sa chute ? Ramener le plaisir et les sens à leur ordée, c'est, d'ailleurs, toute la morale.

Toutefois, de cette épreuve, de cette lutte et de cette chute devait naître un monde plus beau, c'est-à-dire plus capable de rendre gloire à Dieu, plus digne de l'ordre infini. Et en effet, si le péché originel n'a été pour rien dans l'Incarnation, qui n'était nécessaire que pour rendre le monde digne de Dieu, il a du moins entraîné la Rédemption, thèse qui a contre elle saint Paul et les thomistes, pour lesquels la chute a amené non seulement la Rédemption, mais aussi l'Incarnation.

Et avec la Rédemption, nous abordons ainsi un autre monde : le monde de la grâce, monde essentiellement différent de celui de la nature, car le premier est le règne de l'amour de Dieu, de la délectation prévenante, tandis que le second est le règne des lois purement naturelles. Cependant, on peut remarquer que ces deux mondes se complètent l'un l'autre : le monde de la nature n'épuisait pas toute la réalité et c'est alors que Dieu a fait ce monde de la grâce [2]. De plus,

1. « Toute vertu est une science, c'est-à-dire que la science n'est pas seulement la condition nécessaire de la vertu, elle en est encore la condition suffisante. Quiconque connaît véritablement le bien par là même le pratique et ne peut s'empêcher de le pratiquer. » V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes* : *Socrate*, p. 19.

2. Le monde de la grâce est le monde du miracle. Le miracle, Malebranche l'admet mais en s'efforçant de le réduire à l'ordre : c'est une loi que nous ne connaissons pas et cette loi qu'est le miracle, elle n'est particulière que du point de vue de notre connaissance. Il est une volonté générale, une loi supérieure aux lois de la nature qui achève et complète la nature. Ainsi ressusciter un mort serait une exception dans les lois naturelles, mais peut-être une loi générale du monde de la grâce.

ils se rapprochent en ce que tous les deux sont gouvernés par des lois générales et immuables. Et ces lois s'appuient sur les principes généraux tels que ceux-ci : Dieu, être parfait, agit selon l'ordre de la perfection, l'ordre implique la simplicité des voies, c'est-à-dire le gouvernement du monde par le moins de lois particulières possibles, mais par des lois constantes, fécondes et donnant le maximum d'effet avec le minimum d'action.

Or, pour gouverner par les lois les plus simples, Dieu a établi le règne des causes occasionnelles, c'est-à-dire des antécédents qui doivent être constamment occasion de certains effets déterminés. Il ne convenait plus, après le péché, que Dieu eût égard à nos volontés. Etant dans le désordre, nous ne pouvons plus être occasion à Dieu de nous faire grâce. Et nous voyons, en fait, que la grâce n'est point accordée à tous ceux qui la demandent. Il était dans l'ordre, au contraire, que Jésus-Christ, chef de l'Eglise, fût la cause occasionnelle de la grâce, en ayant été la cause méritoire. Les divers moments de l'âme de Jésus-Christ sont donc la cause occasionnelle des grâces qui se répandent sur les âmes en union avec celles du Maître. Et, comme l'âme de Jésus-Christ en tant qu'humaine est limitée et n'a pas actuellement présentes toutes choses, on s'explique la perte de tant d'âmes. Qui oserait, sur cette matière de la distribution de la grâce, nier l'originalité entière de Malebranche ?

Enfin, une dernière question reste : quels sont les rapports de la grâce avec le libre arbitre ?

Molina, nous l'avons vu [1], s'efforce de soustraire le libre arbitre à l'emprise de la grâce. Il est en notre pouvoir que la grâce devienne efficace ou soit simplement suffisante. Il

1. Voir le molinisme, ch. I, IIe partie, § 2, p. 233.

y a plus, non seulement la grâce dépend du libre arbitre pour être efficace, lorsqu'on l'a, mais encore pour être obtenue, quand on ne l'a pas. Elle est accordée, en effet, à quiconque s'y dispose par le bon exercice de son libre arbitre. Tout est donc, en définitive, entre les mains du libre arbitre et le libre arbitre est entre ses seules mains à lui-même. Le libre arbitre coopère ainsi expressément avec la grâce. Dieu propose, l'homme dispose.

Assurément, le molinisme a subi bien des retouches et ce n'est pas, comme on le fait trop souvent, par quelques traits qu'on peut le caractériser. Il n'est pas le même en Molina, en Lessuis, en Suarez, en Vasquez ou en Bellarmin. Ce n'est donc pas en bloc qu'il faut le juger [2]. Sans doute, Molina enseigne que Dieu veut sauver tous les hommes, s'ils le veulent (*si velint*) et il dépend de nous que cette volonté soit suivie d'effet [2]. Sans doute aussi, d'après Lessius [3], les justes peuvent mériter de nouveaux secours, car Dieu ne refuse jamais le secours de la grâce à la bonne volonté (*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*). Mais Suarez, Vasquez et Bellarmin affirment aussi que la grâce est souvent efficace. C'est lorsqu'elle correspond exactement à l'état actuel de notre volonté [4], Dieu voit en quelles dispo-

1. Après le livre du P. d'Alès, *La Providence et le Libre arbitre*, 1927, il sera difficile de reprocher en bloc à l'école de Suarez et de Molina de rendre Dieu dépendant de la créature en sa science du monde ou de proposer la malencontreuse comparaison des deux chevaux attelés à un même chaland comme l'exacte représentation de la coopération divine et humaine et suivant la pensée de Molina. L'auteur, d'ailleurs ne se dit pas moliniste et prend une position très personnelle dont il voudrait faire un terrain d'entente entre les partis.

2. *Quo fit ut divisio sufficientis auxilii in gratiam efficacem et inefficacem nostra sententia ab affectu qui simul ab artitrii libertate pendet, sumatur, illudque auxilium sufficiens, sive majus sive minus sit*, etc. Molina, *Lib. arb. concordia cum grat.*, disp. 40, in 914, art. 13.

3. *Justi possunt nova auxilia mereri quibus crescant et istis rursus alia et sic deinceps usque ad mortem.* Lessius, *De gr. eff.* c. 10, n° 13.

4. *Quando voluntati congrua est, cum hominis ingenio naturae, affectibus variisque locorum et temporum circumstantiis respondet*, Suarez, *De grat.*, LIV et L. *Potest quidem fieri ut duo homines, eadem interna motione accepta... unus credat, alter non credat. Sine dubio unus accepit motionem eo modo, loco...*

sitions se trouvera la volonté de l'homme dans telles ou telles circonstances, quelle est l'espèce de grâce qui obtiendra le consentement de la volonté et il accorde la grâce telle qu'il la faut. Dans ces conditions, Dieu peut vouloir d'une volonté absolue et efficace et sans que nulle atteinte soit cependant portée à la liberté humaine que certains actes volontaires soient accomplis par nous [1]. Et la grâce ne fait que porter notre nature à sa perfection et elle suppose le libre arbitre.

Saint Thomas fait, il est vrai, à la raison [2] et au libre arbitre une part plus grande que saint Augustin. La grâce, chez lui, est l'achèvement de la nature. Néanmoins, c'est la grâce [3] qui préside à nos délibérations, soutient et dirige notre volonté, enfin meut notre libre arbitre et produit notre consentement. Elle opère infailliblement et fait poser l'acte libre par sa vertu souveraine à la volonté subordonnée. C'est qu'en effet, rien ne peut arriver en dehors du gouvernement divin et rien ne peut lui résister [4]. Et pourtant, l'homme est libre, « Dieu meut la volonté d'une manière immuable par suite de l'efficacité de sa puissance motrice qui ne peut être prise en défaut, mais par suite de la nature de la volonté, mue, qui peut se porter indifféremment aux partis opposés, la liberté subsiste et nulle nécessité n'est introduite [5] ».

Dieu fait immédiatement que nous nous déterminons d'un

quo Deus praevidit ejus ingenio congruere. alter non ita accepit... Qui enim non credit habuit gratiam per quam posset credere; qui autem credit habuit gratiam qua posset et vellet credre. Bellarmin, *De grat. et lib. arb.*, 1, XIII.

1. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, p. 189.

2. *Totius libertatis radix est in ratione constituta.* S. Thomas, *Quodlibet de voluntate*, p. I, q. LXXXIV, *De voluntate*.

3. Quand saint Thomas aborde la grâce, il reprend la doctrine de saint Augustin : « Il rame de toutes ses forces pour s'empêcher d'être jeté contre l'écueil ». Bossuet, 2e *avertissement aux Protestants*, éd. Lachat, IV, p. 253.

4. S. Thomas, qu. C, III, art. 7 et 8.

5. « *Deus voluntatem movet immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quae deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motae quae indifferenter se habet ad diversa non inducitur necessitas sed manet libertas* » I. 2e quae., VI, *De voluntario*, art. 1 ad 3.

tel côté, mais notre détermination ne laisse pas d'être libre, parce que Dieu veut qu'elle soit telle. Sans doute, si on attribuait un tel pouvoir sur nous à un autre qu'à notre auteur, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, mais Dieu n'ôte rien à son ouvrage par son action. Dieu ne force pas la volonté en la mouvant, il lui donne seulement l'inclination à vouloir, autrement dit la volonté se meut volontairement elle-même sous l'impulsion divine.

Quant à Malebranche, sa position est très nette ; il s'éloigne autant de l'un que de l'autre. Pour lui, la grâce efficace ne peut rien sur le libre arbitre ; ce sont choses d'ordre différent. Celui-ci est un simple consentement sur lequel Dieu est impuissant ; il est un pouvoir de consentement ou de dissentiment sur lequel n'a prise nulle motion physique.

Ce n'est pas à dire, cependant, que la définition de la liberté lui appartienne exclusivement. Il n'est pas douteux que l'on trouve dans saint Thomas, pour la première fois, cette théorie qui place la racine de la liberté dans ce fait que l'homme déterminé nécessairement au bien en général ne l'est pas aux biens particuliers. N'est-ce pas aussi dans saint Thomas qu'est la conception du bien comme motif déterminant toujours la volonté de Dieu et faisant qu'il est libre ? Aucune volonté ne peut, en effet, agir sans motif ; ce qui la décide, c'est quelque inclination, désir ; or, toute inclination a pour principe l'amour [1], c'est-à-dire la recherche de quelque bien. Le mal comme tel n'est pas l'objet du désir.

Saint Thomas n'enseigne-t-il pas encore que l'homme possède naturellement le libre arbitre, autrement dit une volonté qui ne peut être soumise à aucune contrainte [2], que

1. *Omnis motus appetitivus provenit ex amore*, II. 2. qu. XVII, art. 8; *Amor est principium omnium affectionum*, II, qu. XIX art. 9. *Volunta in nihil potest tendere nisi sub ratione boni*, I, qu. LXXXII, art. 2.
2. I, qu. XIV, art. 3, 5, 9, *Liberum arbitrum dicitur ex eo quod cogi non potest.*

ce libre arbitre se peut indifféremment porter au bien ou au mal [1], qu'il se porterait infailliblement au bien, s'il était guidé par la raison et l'amour naturel du bien, car l'homme ne poursuit une chose que s'il se la représente comme un bien [2]. Le mal ne peut être voulu par une volonté libre... C'est une certaine absence de bien dans les êtres [3].

Il semble qu'on entend saint Thomas [4], quand Malebranche définit la volonté un mouvement naturel qui nous porte vers le bien, car la volonté ne peut se porter qu'au bien. Et encore, « pour aimer le mal, il faut aimer le bien, car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien [5] ». « Les méchants eux-mêmes aiment le bien, car on ne peut jamais mal aimer, puisque c'est Dieu qui fait aimer, mais ils aiment de mauvaises choses [6]. » « Nous ne pouvons rien aimer qui ne soit ou qui ne paraisse un bien [7].

Il ne faut donc pas avec les molinistes regarder le libre arbitre comme une activité, c'est une pure forme, ce n'est rien de réel. Il ne faut pas dire non plus avec les thomistes que c'est Dieu qui seul opère en nous, ni avec les molinistes que nous coopérons avec Dieu. Il faut dire que, dans l'acte bon, à la fois Dieu opère le physique et le réel et l'homme coopère en y mettant la forme par son consentement. D'où

1. *Liberum arbitrium indifferenter se habere ad bene agendum vel male,* qu. LXXXIII, art. 2, 3.
2. *Ex hoc homo aliquid amat quod apprehendit illud ut bonum suum,* I, 2, qu. XXVII, art. 4.
3. I, qu. XLVIII, 1.
4. *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum,* I, qu. XLIX, 3.
5. *Traité de Morale,* I, III, 15.
6. *Recherche,* IV, 1, 4.
7. Les preuves de la liberté lui sont communes avec d'autres, sauf pour la preuve par sentiment qui lui est propre. Mais où il retrouve son originalité, c'est sur la question des degrés dans la liberté et surtout sur la question de la nature de la liberté où il est tout à fait original.

les mérites divins, d'où la variété dans la distribution des grâces, car, en vertu de la loi de la simplicité des voies, celles-ci tombent en plus grande abondance dans les âmes bien disposées par le libre arbitre.

Que conclure de tous ces rapprochements par lesquels apparaît, semble-t-il, au moins dans une certaine mesure, le caractère personnel de la doctrine de Malebranche ? Reste-t-il, comme dans un splendide isolement, indépendant, sans liens ni rapports avec des écoles théologiques, anciennes pour la plupart, en tous cas célèbres, qui ont touché aux mêmes problèmes que lui, qui se sont trouvées aux prises avec les mêmes difficultés et cela sans, de près ou de loin, s'inspirer de leurs idées ? Ou bien, puisqu'on est toujours, quoiqu'on fasse, un peu de son temps et de son pays, a-t-il eu quelque sympathie pour tel système théologique connu, dont, au moins à son insu, il a accepté les pensées maîtresses, sauf à les modifier et à les adopter à ses vues propres ? Autrement dit, est-il plus voisin du molinisme que du thomisme ou du jansénisme et réciproquement ? On s'est partagé, de son temps, sur le jugement à porter et aujourd'hui encore, on est loin de s'entendre.

Et ce serait peu que l'entente ne fût pas faite, si l'on s'en était tenu là. Mais quelles attaques sa théologie n'a-t-elle pas eu à subir ou plutôt quels reproches lui ont été épargnés ! Malebranche, qui était disposé à tout sacrifier pour rester dans l'orthodoxie, s'est vu accusé tour à tour de pélaginisme et de calvinisme et même, sans qu'on reculât devant la contradiction, des deux à la fois. Pélagien, il fait une trop large part à la nature ; calviniste, il donne trop à la grâce. Cette dernière accusation lui vient du côté où il pouvait l'attendre le moins, puisqu'elle est d'Arnauld. Sans doute, on est plus ou moins le pélagien ou le calviniste de quelqu'un. Le difficile est de fournir des preuves, mais on

finit toujours par en trouver quand on veut condamner. Or, selon Arnauld, comment nier son calvinisme ? S'il est vrai, comme l'enseigne Malebranche, que Dieu fait tout dans les esprits aussi bien que dans les corps, qu'il fait tous les changements qui arrivent dans l'esprit comme dans la matière, où peut être le libre arbitre ? De même, raconter l'histoire du peuple juif avant Jésus-Christ et invoquer la suite nécessaire de l'ordre de la nature, n'est-ce pas « dégrader les hommes », les « faire agir en bêtes », les « dépouiller de leur libre arbitre » et tomber sous l'anathème du Concile de Trente ?

Mais, y a-t-il tant de différence au fond entre le calvinisme et le jansénisme, malgré qu'en prétendent les tenants de cette dernière doctrine ? Comment Malebranche aurait-il pu échapper aussi à l'accusation de jansénisme ? Et il y a si peu échappé qu'aux yeux de ses contemporains il a passé pour janséniste. Il est vrai, cette imputation était en quelque sorte, à cette époque, monnaie courante. Il n'en reste pas moins que les jugements qu'on a portés sur son œuvre en ont été gravement faussés. Qui plus que lui fait une place à la liberté, car il sait trop bien qu'elle est l'élément indispensable de la religion, de la moralité et même de la simple dignité humaine. C'est pourquoi il s'attache comme à une planche de salut au canon du Concile : *Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti... neque posse dissentire si velit... anathema sit.* C'est pourquoi encore, il combattra tous les contempteurs de la liberté sans exception, à commencer par Luther. « Luther a nié la liberté, parce qu'il disait franchement ce qu'il pensait et qu'il appelait les choses par leur nom [1]. » Mais c'est surtout aux jansénistes que vont ses

1. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § V, p. 75.

attaques et cela avec d'autant plus de vigueur que ceux-ci gardent le masque de l'orthodoxie et dissimulent leurs erreurs sous des apparences trompeuses. Or, entre Luther et Arnauld, on ne peut pas dire qu'il y ait « une différence essentielle et qui ne consistât point dans la diversité des termes [1] ». Il est vrai, « M. Arnauld a parlé souvent comme le Concile [2] », mais « il ne suffit pas de parler quelquefois comme le Concile, il faut toujours parler et penser comme lui et ne pas prendre à tâche de prouver des propositions contradictoirement opposées aux décisions du Concile ».

Et qu'il n'aille pas arguer pour sa défense qu'il ne fait en cela que suivre saint Augustin et que, si on le condamne, on condamne aussi saint Augustin. L'argument est trop spécieux pour être admis. « Je puis dire que c'est le sentiment de l'Eglise qui a condamné la doctrine de Jansénius, que vous vous êtes fait honneur de défendre par plusieurs apologies... », répond Malebranche. Pourquoi donc ne pourriez-vous attribuer à saint Augustin des erreurs auxquelles il ne pensa jamais [3] ?... En réalité, vous n'avez cessé de « calomnier la doctrine de saint Augustin [4] », vous avez « noirci ce saint Docteur par une doctrine odieuse [5] ». Et à la fin de ces débats pour la liberté apparaît le visage du véritable Augustin qui a dit « cent et cent fois » que l'homme était libre de consentir ou de ne pas consentir à la grâce. Justifier saint Augustin, n'était-ce pas, en définitive, jeter à bas toute la structure fragile du jansénisme ? On ne saurait nier que ce fut la passion de toute la vie de Malebranche de mener jusqu'au bout ce bon combat.

Accusé de pélagianisme, de calvinisme, de jansénisme, il

1. 2e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § V, p. 75.
2. 3e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XVIII, p. 109-110.
3. 1re *Lettre en réponse aux IIe et IIIe vol. des Réflexions...*, p. 479-480.
4. *Ibidem*.
5. 1re *Lettre touchant elles de M. Arnauld*, § XXXV, p. 47.

ne lui manquait que d'être traité de moliniste. L'accusation vint à son tour. « Nouveau protecteur de la grâce molinienne [1] », s'écrie Arnauld dans une appréciation sommaire et ironique. Mais, on le sait, qui n'est pas avec Arnauld est contre Arnauld et qui n'est pas avec Arnauld est avec Molina : suprême injure et injure gratuite, puisque Malebranche, selon son aveu, n'a même pas lu Molina [2].

M. Laporte reprend le même jugement en essayant de le justifier : « Malebranche, dit-il, est par beaucoup d'endroits un pur moliniste [3] », « beaucoup d'éléments du système de la Nature et de la Grâce viennent de Molina [4] ». Sans doute, il ajoute plus d'une restriction pour en corriger le caractère trop général, mais son affirmation reste. Il dira par exemple avec raison au sujet de la chute : « Malebranche..., s'écartant en cela du molinisme, croit l'état de pure nature impossible [5]. » Cet aveu n'est que conforme à la vérité.

De même, à l'occasion de la prédestination, il écrira : « Il est remarquable que Malebranche, malgré ses attaches molinistes, ne parle point de grâce suffisante générale et il admet en maints endroits que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes [6]. » C'est vraiment peu dire « en maints endroits », car parmi ses affirmations très nettes se trouve celle où il reconnaît que Dieu qui veut sauver tous les hommes en laisse périr un bon nombre, parce que tous ne reçoivent pas la grâce du Sauveur.

Qu'y a-t-il donc, en définitive, de moliniste dans Malebranche, puisque aussi bien on veut trouver du molinisme

1. Arnauld, *Défense des vraies et fausses idées. Lettres à M.* (XXXVIII, p. 376-377).

2. « Si c'est là le sentiment de Molina, ce que je ne sais pas, car je n'ai pas lu cet auteur qu'on m'a si fort accusé d'avoir pillé... » 3e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, V, p. 144.

3. J. Laporte, *La doctrine de la grâce*, p. 25, note 196.

4. *Ibidem*, p. 113, note 64.

5. *Ibidem*, p. 44, note 44.

6. *Ibidem*, p. 473-474, p. 308, note 23.

dans sa théologie ? M. Gouhier répond : « C'est un moliniste qui n'admet ni l'état de pure nature, ni une grâce générale suffisante ; c'est un moliniste qui reconnaît une certaine corruption de l'âme par le péché et qui accepte franchement l'idée angoissante que Dieu n'appelle pas tous ses enfants[1] ». autant dire que Malebranche est, sur tous ces points essentiels, à l'antipode du molinisme, qu'il est aussi peu moliniste que possible ou qu'il l'est dans la mesure où, traitant les mêmes questions théologiques qu'un adversaire, il ne peut pas ne pas se rencontrer avec lui, à moins de prendre le contre-pied de toutes les questions.

Et le même auteur ajoute : « Le molinisme apparaît vraiment, lorsqu'il décrit l'action de la grâce sur la volonté, mais, du même coup, il perd son sens pour suivre celui de la théologie nouvelle[2]. » Apparaît-il même là ? On peut en douter. D'un côté, la grâce est sous la dépendance de la volonté; de l'autre, la grâce agit efficacement, sans être invincible, cependant la volonté consent ou non. Sans doute, liberté de part et d'autre, mais dans une mesure et dans des conditions fort différentes.

Quant à la conception de la liberté elle-même en Malebranche, est-elle voisine de celle de Molina ? Non, assurément. L'oratorien parle, il est vrai, de « liberté d'indifférence » pour exprimer « la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent[3] ». Toutefois, on sait aussi que « l'indifférence pure » est à ses yeux une contradiction dans les termes, car nous nous décidons pour des motifs.

La vraie liberté, celle qui n'est pas « la fatale liberté »

1. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche...*, p. 199.
2. *Ibidem.*
3 *Recherche*, I, ch. I, § II.

par laquelle nous faisons le mal, celle au contraire qui s'appuie sur la raison, celle qui nous fait consentir ou ne pas consentir, elle ne saurait être la liberté d'indifférence, elle est un choix. Or, n'est-ce pas l'idée que nous en donne saint Thomas [1] ?

Que resterait-il donc en Malebranche de molinisme ? Rien ou à peu près rien. Mais, reconnaissons-le, tout en étant lui-même autant qu'on peut l'être, Malebranche, par l'abondance de ses vues et la façon de présenter ses idées, permet le rapprochement avec les doctrines les plus opposées. Il suffit d'un peu de complaisance. On ne s'en est d'ailleurs pas privé en son temps. Dans ses explications souvent subtiles, il a ce malheur de réunir les erreurs ou du moins les périls opposés. Ce qu'il dit de la grâce de lumière semble d'un pélagien et ce qu'il dit de la grâce de sentiment d'un janséniste. Tantôt on croirait qu'il donne trop à la nature et tantôt il se fait accuser de lui trop ôter. Soutenir que pour mériter nous devons dépasser en quelque sorte le mouvement donné par la grâce et avancer de nous-mêmes vers le bien, n'est-ce pas nous exalter outre mesure ? Mais, d'un autre côté, répéter en tant d'endroits que la grâce du Réparateur... est invincible, n'est-ce pas anéantir notre liberté au profit de la grâce efficace des jansénistes [2] ?

Apparences trompeuses, dirons-nous, mais apparences qui suffisent trop souvent pour se former un jugement sévère et injuste, dont ceux qui en sont l'objet portent le poids le long des siècles [3].

1. *Liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest*, II, diss. 25, qu. 1 art. 4. *Arbitrium liberum nihil aliud quam liberum judicium.* I, qu. LXXXIII, art. 2. *Proprium liberi arbitrii est electio*, I, qu. LXXX, III, art. 3.

2. Ollé Laprune, *La philosophie de Malebranche*, t. I, p. 431-432.

3. Si les adversaires ou les historiens essaient de rattacher Malebranche à des prédécesseurs, sa volonté est claire : il a voulu apporter la doctrine capable de rallier tous les esprits. En cela n'est-il pas conséquent avec lui-même ? Cartésien jusqu'au bout, qu'a-t-il en vue, sinon de résoudre ce grave problème, en suivant la méthode cartésienne qui a fait ses preuves ailleurs ?

Disons-le donc, ce qui, par-dessus tout, est bien à Malebranche, ce qui lui appartient en propre, ce qu'on ne peut rapporter à aucun de ses prédécesseurs avec même quelque apparence de vérité, c'est la conception toute nouvelle qu'il se fait de la grâce et de la liberté.

Jusque-là, en effet, théologiens et philosophes avaient envisagé la grâce et la liberté comme deux entités rivales qui prétendaient, avec une égale autorité, commander dans l'âme. A vrai dire, ces mêmes auteurs ne sont pas sans reconnaître à la grâce une supériorité incontestable du fait de son origine surnaturelle, mais ce caractère de transcendance n'était pas de nature à diminuer sa puissance, ni par là même à atténuer son opposition avec sa rivale. Le conflit n'en était que plus accentué. Et encore, si ces deux forces adverses ne s'étaient affrontées que pour s'arroger l'initiative des actes et des déterminations, mais on leur attribuait aussi la production de ces mêmes actes au même titre, on en faisait des causes. Dès lors, comment sortir de ce cercle : ou la grâce fait tout en l'âme : choix des motifs, délibération, décision et consentement, car comment, là où apparaît Dieu, envisager de sang-froid une place quelconque réservée à l'homme ; comment, à supposer que les deux influences s'associent, établir la distinction entre ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu ? Comment surtout oser limiter l'effet de l'intervention divine ? Mais, alors, qu'en advient-il de la liberté ? L'homme n'a plus à agir, il n'agit plus, et eût-il encore au fond de lui-même la persuasion qu'il agit, il est le jouet d'une illusion, il n'agit pas, il est agi.

Ou bien, supposons-le, la grâce ne fait rien, c'est l'homme qui agit sans que la grâce intervienne. Alors, on peut se demander jusqu'où ira son action laissée à ses seules forces naturelles? C'est le pélagianisme tout pur avec ce qu'il entraîne d'orgueil, mais aussi d'insuffisance. D'un côté comme de

l'autre, on aboutit donc toujours ou à la surabondance de la grâce avec l'inactivité de l'homme ou à l'activité de l'homme avec son impuissance.

Et nous voilà rejetés comme des épaves à travers tous les systèmes, depuis le calvinisme jusqu'au molinisme, sans pouvoir aborder au port : ou tantôt on inclinera trop dans le sens de Dieu, ou tantôt dans le sens de l'homme ; sans doute, par un dosage savant et calculé, on essaiera de faire la part de la grâce et de la liberté, mais qu'est-ce cela, sinon reprendre d'un côté ce qu'on donne de l'autre, sans parvenir à équilibrer ce qui ne saurait s'équilibrer ? Et pourtant, il faut arriver, c'est la pensée intime de Malebranche, à rendre la religion raisonnable, accessible à tous les esprits, ou bien c'est travailer en vain.

Et Malebranche vient, ne méconnaissant pas la nouveauté de son attitude. Il rejette ces procédés empiriques surannés et sans valeur. Comment faut-il donc procéder ? Et d'abord comment faut-il comprendre la grâce ? C'est là qu'il importe d'entrer en soi-même et de ne pas se laisser duper par l'imagination ; c'est là qu'il convient de se tenir près des faits et de les observer. Or, c'est un fait que Dieu, pour descendre jusque vers les hommes, puisque aussi bien telle était sa volonté de sanctifier son œuvre et de sauver le monde, n'a pas craint de revêtir notre humanité, toute notre humanité, sauf le péché. Dieu s'est donc fait l'un de nous par l'Incarnation. De même, selon l'interprétation de Malebranche, la grâce aussi, pour accomplir son œuvre de salut, quoique divine en son essence, s'est adaptée à notre nature, s'est humanisée en quelque sorte, a pris la forme qui la mettrait à la portée de chacun de nous. Qu'est-elle ? Un mot suffit à le traduire : elle est un sentiment de plaisir, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus commun au monde, ce qu'il y a de plus humain. Car qu'un homme, à la rigueur, puisse

rester froid devant un acte d'intelligence à accomplir pour saisir une vérité, cela peut s'admettre, mais qu'un homme reste insensible à l'appât du plaisir, c'est ce qui ne se comprendrait pas, tant le plaisir attire et séduit.

Personne avant Malebranche ne s'était avisé d'envisager ainsi la grâce. C'est une nouveauté. Quoi ! la grâce, considérée par un certain côté, est un fait de conscience, entre dans la catégorie des sentiments ? Et Malebranche n'hésite pas à répondre affirmativement. Elle est un fait psychologique qui, s'insérant dans le courant général de la conscience, prend place au milieu des autres faits de conscience, constitue une modalité de l'âme ou une qualité de l'âme, tout en ayant une intensité, c'est-à-dire du plus ou du moins avec une certaine durée, comme tout phénomène psychologique. Quoi de plus humain ? Et pourtant il n'y a rien en cela qui avilisse la grâce, ni même la découronne de son auréole de grandeur : pour vivre avec les hommes, il faut prendre les sentiments des hommes et non ceux des anges, c'est la première condition pour se faire accepter.

Que n'a-t-on dans le passé raisonné ainsi ? Que de luttes, que d'incompréhensions et d'erreurs auraient été évitées ! Malebranche a réalisé ce retour à la vérité. C'est sa fierté, fierté légitime assurément et dont il ne s'enorgueillit pas, mais dont il n'a pas à cacher la satisfaction qu'il en éprouve.

Et que dire de la conception qu'il se fait de la liberté ? Combien elle est neuve aussi ! Pour en mesurer toute la nouveauté, il faudrait pouvoir se remémorer les notions étranges que le passé a vu apparaître sur cette idée. Rappelons-en quelques-unes pour mémoire.

On a dit : la liberté est un pouvoir d'indifférence. Et Malebranche de répondre : on ne se détermine pas sans motifs, un pouvoir d'indifférence, c'est une contradiction

dans les termes. On a dit encore : elle est une cause, une force efficace. L'erreur n'est pas moins manifeste. En dehors de Dieu, il n'y a pas de cause. On pourrait continuer l'énumération de ces faussetés. Mais étonnez-vous après cela que, partant de notions fausses, on aboutisse à des conclusions fausses et qu'on ne puisse concilier des notions qui ont perdu leur vrai sens.

Qu'est donc la liberté telle qu'on doit l'entendre ? Elle se réduit à un simple consentement, c'est-à-dire à un acquiescement ou à un non-acquiescement ou encore à un jugement de la volonté, rien de plus. Ce serait donc en vain qu'on chercherait en elle une capacité de produire quelque chose ou même une modalité de l'âme, une réalité quelconque.

Qui ne voit la portée de ce point de vue original ? Elle est immense. Les deux rivales d'autrefois, grâce et liberté, qu'on opposait à plaisir et sans raison, cessent pour ainsi dire une lutte insensée et se réconcilient dans la vérité. L'éternel conflit prend fin pour, si on le veut, ne plus se rouvrir.

Est-ce assez personnel, est-ce assez nouveau ? Malebranche ne se trompait pas en proclamant qu'il ne devait rien à ses devanciers. On ne peut que souscrire à son jugement.

CHAPITRE II

LES CRITIQUES DE MALEBRANCHE

I. — Bossuet et Fénelon.

Dans la polémique d'Arnauld et de Malebranche, le nom de Bossuet fut plus d'une fois prononcé. De fait, Bossuet intervint directement. S'il faut même en croire le P. André [1], Bossuet se serait laissé engager dans une sorte de ligue formée contre Malebranche par le propre supérieur de celui-ci, le P. Abel de Sainte-Marthe [2]. Il semble plutôt que les sentiments de Bossuet, qu'on doit reconnaître très passionnés en cette affaire, ne lui furent inspirés que par sa propre conscience si vite alarmée [3], quand il s'agit de la foi en péril. Rien, d'ailleurs, dans la correspondance de Bossuet ne permet de penser que le supérieur de l'Oratoire soit intervenu ; ce que l'on remarque, au contraire, c'est la préoccupation de l'évêque en face des vues nouvelles de l'oratorien sur la matière de la grâce.

1. *Vie du R. P. Malebranche,* publiée par le P. H. Ingold, p. 93.

2. « Il y a beaucoup de thomistes à l'Oratoire, à commencer par le « supérieur général, le P. Abel de Sainte-Marthe. » H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche,* p. 192.

Voir aussi Ingold : *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe,* p. 10.

3. Pour Bossuet, le grand défenseur de l'orthodoxie, l'ennemi c'est moins le jansénisme qui exagérait la part de la grâce que le déisme, successeur de Pélage. Ceux qu'il craindra et attaquera surtout, ce sera Richard Simon et Malebranche, parce que leurs idées lui sembleront conduire au rationalisme.

Bossuet connut le traité avant qu'il fût publié. Dans une lettre à l'évêque de Castorie, il parle de ses instances pour en empêcher la publication. La première en date des lettres où il est question de ce traité est du 8 juillet 1681. Elle est adressée à l'abbé Nicaise : « Pour celui de *la Nature et de la Grâce,* de l'auteur de *la Recherche de la Vérité,* je n'en ai pas été satisfait et je crois que l'auteur le réformera, car il est modeste et ses intentions sont très pures. Mais il me semble qu'il n'a pas fait toutes les lectures nécessaires pour écrire de la grâce, ni assez considéré tous les principes qui servent à décider cette matière [1]. »

Bossuet avait-il, dès cette époque, le dessein d'écrire contre Malebranche? Telle est, du moins, l'opinion du P. André[2]. On ne sait. Ce qui est certain, c'est que, avant de se prononcer publiquement, il exprima le désir de s'entretenir avec le P. Malebranche, afin de le ramener par une discussion courtoise et même amicale. Il était si convaincu des bonnes intentions de celui-ci qu'il ne désespérait pas de le persuader. Malebranche refusa d'abord. Ce ne fut qu'à la suite des instances réitérées et des démarches multipliées que le duc de Chevreuse obtint enfin pour Bossuet une seule audience.

M. de Meaux commença par faire entendre au P. Malebranche que, pour être catholique sur la grâce il devait embrasser la doctrine de saint Thomas et que c'était pour l'y amener qu'il voulait avoir avec lui une conférence sur le système qu'il avait donné sur cette matière. Le P. Malebranche était trop avisé pour accepter la proposition de M. de Meaux ; il savait que le prélat était trop vif dans la dispute et il craignait en l'irritant de manquer de respect ; il parlait avec autorité et on ne pouvait lui répondre sur le même ton. D'ailleurs, son crédit à la Cour et dans l'Eglise de France

1. Bossuet, Lettre du 8 juillet 1681. *Corresp.*, éd. U. et L., t. II, p. 243.
2. P. André, *Vie du P. Malebranche,* publiée par Ingold, p. 93.

donnait lieu de craindre que, s'il prenait mal les choses, il ne décriât le système aux dépens de l'auteur.

Malebranche se contenta de lui dire en général que tous les thomistes ne sont pas disciples de saint Thomas, que la matière de la prédestination et de la grâce était trop difficile à débrouiller dans une conversation ; en un mot ; qu'il ne dirait rien que par écrit et après y avoir bien pensé. C'est-à-dire, répliqua M. de Meaux, que « vous voulez que j'écrive contre vous. Il sera aisé de vous satisfaire ». « Vous me ferez beaucoup d'honneur, lui répondit le P. Malebranche [1]. » Après quoi l'on se sépara. D'une lettre du P. André à Marbœuf, il semblerait ressortir que c'est la seule trace qu'on aurait des conférences tenues entre Bossuet et Malebranche.

Mécontent d'une telle réception, Bossuet songeait à répondre à ce défi voilé de politesse et à rendre publique son opinion à l'égard du système de Malebranche, lorsqu'un ami commun, le marquis d'Allemans [2], intervint et arrêta Bossuet. Mais il n'en resta pas moins opposé à Malebranche et obtint même l'ordre de faire saisir le *Traité de la Nature et de la Grâce*. Toutefois, un désir secret hantait sans cesse l'âme de Bossuet : essayer une nouvelle conférence en vue d'une entente. Nouveau refus obstiné. Le *manuscrit de Troyes* donne un extrait de la lettre qui décline toute entrevue : « Monseigneur, je ne puis me résoudre à entrer en conférence avec vous sur le sujet que vous savez. J'appréhende ou de manquer au respect que je vous dois ou de ne pas soutenir avec assez de fermeté des sentiments qui me paraissent, et à plusieurs autres, très véritables et très édifiants [3]. » Surpris et exaspéré, Bossuet se déclara

1. P. André, *op. cit.*, p. 94.
2. Ou le duc de Chevreuse, *ibid.*
3. Manuscrit de Troyes, récit du P. André, rapporté par Blampignon, *Etude sur Malebranche*, d'après des documents inédits, 1862.

hautement cette fois contre son système, résolu à aller jusqu'au bout dans une lutte ouverte et sans ménagements, si bien que Malebranche eut connaissance de ces dispositions de son adversaire et s'en plaignit dans une lettre au duc de Chevreuse. Seuls les premiers mots nous ont été conservés : « Monseigneur, j'ai un chagrin extrême de ce que je viens d'apprendre de M. de Meaux et je ne puis m'empêcher de vous le témoigner comme à son ami [1]. »

Faut-il admettre que Bossuet poussa Arnauld à répondre au *Traité de la Nature et de la Grâce ?* Il ne le semble pas. Arnauld n'avait pas à y être poussé. En tout cas, il applaudit à la nouvelle de l'apparition prochaine du livre d'Arnauld qui va porter le titre *Des vraies et des fausses idées* : « Je me réjouis, dit-il, d'y voir énergiquement réfuter l'auteur du *Traité de la Nature et de la Grâce,* qui ne cesse de répandre cet ouvrage, malgré toutes mes réclamations... Je désire voir bientôt paraître et arriver jusqu'à nous la réfutation qu'on a promise de ce traité, et non seulement de la partie où sont avancées des opinions si fausses, si extravagantes, si nouvelles, si dangereuses sur la grâce du Christ, mais surtout de la partie où il dit des choses si indignes sur la personne du Christ, sur la science de son âme sainte... ; à la lecture, elles m'ont fait horreur, comme je l'ai déclaré franchement à l'auteur lui-même... [2] »

1. Blampignon, *ibidem* date pas connue. Cf. André, *Vie de Malebranche* p. 95.

2. Bossuet, Lettre du 23 juin 1683. *Corresp.*, éd. U. et L., t. II, p. 382, et suiv. Cette lettre est adressée à Jean de Neercastel, évêque de Castorie, vicaire apostolique dans les Provinces-Unies. Il fut « le grand auxiliaire de Port-Royal en ce pays ». Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 20, note 1.

J. Vidgrain écrit (*Fragments philosophiques inédits et correspondance,* p. 62) : Bossuet « se félicite d'avoir reçu le traité d'Arnauld des Vraies, etc. » Bossuet « désire voir bientôt paraître », c'est-à-dire qu'il se félicite par avance, il n'a pas encore paru au 23 juin 1683. Il ne paraîtra qu'à la fin de l'année. Arnauld écrit à Nicole : (31 décembre 1683) : « Je crains que vous ne soyez surpris de voir que ce n'est pas l'ouvrage que vous attendiez. »

Arnauld écrivit à du Vaucel le 22 juillet 1685 : « Je m'imagine que M. de Castorie vous aura envoyé la copie d'une lettre de M. l'évêque de Meaux sur

Au reste, Bossuet, en attendant l'apparition du traité d'Arnauld sur lequel il fondait de grandes espérances, ne perdait aucune occasion, soit dans des lettres, soit dans des conversations, de rappeler les erreurs de Malebranche. Ayant à prononcer l'oraison funèbre de Marie-Thérèse, le 14 septembre 1683, il fit une violente sortie dont le sens n'échappa à personne : « Que je méprise ces philosophes qui, mesurant les desseins de Dieu à leurs pensées, ne le font auteur que d'un certain ordre général, d'où le reste se développe comme il peut. Comme s'il avait, à notre manière, des vues générales et confuses, et comme si la souveraine intelligence pouvait ne pas comprendre dans nos desseins les choses particulières qui, seules, subsistent véritablement... » Le trait était trop direct pour passer inaperçu. Malebranche le comprit. D'ailleurs, Bossuet prit soin de lui envoyer [1] l'oraison funèbre à la campagne. En vain d'Allemans essaya-t-il d'adoucir pour son ami cette épreuve dans une lettre de consolation [2]. De retour à Paris, Malebranche fit visite à Bossuet et le remercia de l'honneur qu'il lui avait fait en s'occupant publiquement de lui. Celui-ci fut touché de cette démarche et en profita pour lui demander un entretien mais sans plus de résultat.

Bossuet traverse des années de grande activité. Après les affaires de l'Eglise gallicane et l'Assemblée de 1682, c'est la controverse avec les protestants. Au commencement de 1687,

l'*Amor Pœnitens*. Il témoigne aussi être fort satisfait du *Traité des Idées* dont il exhorte l'auteur de combattre avec la même force le système de la *Nature et de la Grâce* » (Arnauld, *Œuvres*, t. II, p. 313). Or cette lettre fut publiée d'après l'autographe dans les œuvres d'Arnauld (t. IV) et deux ans après par Déforis (*Œuvres*, t. IX, p. 448). Le destinataire en avait communiqué des copies à ses amis, mais Bossuet ne voulait pas qu'elle fût publique (P. André, *Vie de Malebranche*, p. 95, note). Quesnel aurait voulu s'en servir pour l'apologie d'Arnauld, mais Duguet à qui il avait soumis cet ouvrage en manuscrit l'en détourna : « Je demande si on croit faire plaisir à M. de Meaux en rapportant sa lettre à M. de Castorie et si on a le droit de l'imprimer sans son aveu » (Lettre du 12 novembre 1698, communiquée par Gazier).

1. P. André, *op. cit.*, p. 109; Blampignon, *op. cit.*, p. 67.
2. Blampignon, *ibidem*, p. 82 et suiv.

l'*Histoire des Variations* est sous presse. Oublie-t-il, cependant, son conflit avec Malebranche ? Il ne semble pas. Divers entretiens eurent lieu à ce sujet, où prirent part, à Versailles, Bossuet, Condé, le duc de Chevreuse et surtout d'Allemans ; de bonnes paroles furent prononcées à l'adresse de Malebranche, qui lui furent rapportées : « Ayant suivi M. le duc de Chevreuse qui allait chez M. le Prince, on ne fut pas longtemps sans tomber sur le chapitre à la mode, c'est-à-dire de la guerre de M. Arnauld et du P. Malebranche. On se partagea selon ses lumières ou ses inclinations. M. le Prince, qui avait tout lu de part et d'autre, dit en propres termes qu'il fallait avouer que M. Arnauld et le P. Malebranche avaient tous deux de l'esprit infiniment ; que le P. Malebranche était le plus grand métaphysicien, qu'il ne connaissait pas de meilleur logicien que M. Arnauld, ajoutant néanmoins qu'il n'était pas assez habile pour être juge de leurs démêlés théologiques[1]. » Ce jugement plut à Bossuet qui appuya sur les légitimes éloges donnés à Malebranche. D'autre part, quelle ne fut pas la joie de ce dernier en apprenant cette nouvelle ! Comment aurait-il persisté dans le refus d'une rencontre avec un si bienveillant maître ?

La conférence eut lieu. Comme il fallait s'y attendre, ce furent d'abord de grands compliments, puis quelques petits reproches. Et la conversation roula sur le grave sujet de la grâce. « Le prélat réduisit à deux points toutes les difficultés sur le *Traité de la Nature et de la Grâce*. Le premier regardait la puissance qu'a Dieu de faire un autre ordre de choses. Le P. Malebranche y répondit par ses principes, de manière que M. de Meaux n'insista plus sur cet article. Il passa au second qui regardait la prédilection de Dieu pour ses élus, laquelle ne lui paraissait pas compatible avec le

1. Blampignon, op. cit., pp. 69 et suiv.; P. André, op. cit., pp. 152, 159, 170; J. Vidgrain, Fragments philo. inédits, p. 82, 83.

système des volontés générales. Il faut convenir que M. de Meaux prenait le traité par son faible le plus apparent. On se disputa là-dessus près d'une heure, assez vivement de part et d'autre, mais, enfin, le P. Malebranche ayant développé ses principes qui démontrent que dans son système Dieu a autant de prédilection pour ses élus que dans celui des congruistes, si bien reçu dans les écoles, M. de Meaux lui dit qu'il penserait à ses réponses et que, s'il y trouvait encore des difficultés, il les lui proposerait. On se quitta sans aller plus loin, assez content l'un de l'autre. »

Cependant, les amis de Malebranche s'employaient à le servir de leur mieux auprès de Bossuet. C'est ainsi qu'à Versailles, le marquis d'Allemans se rencontra chez ce dernier avec le duc de Chevreuse. La conversation roula sur les idées de Malebranche ; ses amis démontrent son orthodoxie, à quoi Bossuet ne fait d'autre réponse que de reprendre l'exposé du marquis sans discussion, pour montrer qu'il saisissait bien ses principes. Le lendemain, nouvel entretien où Bossuet propose des objections, et à son tour le marquis lut le quatrième chapitre de la *Réponse aux Vraies et Fausses Idées*. Le débat continue par des citations des Pères et de l'Ecriture proposées par l'évêque.

« On répliqua à M. de Meaux que, si l'Ecole avait fait tort à la vraie théologie, c'est qu'elle y avait introduit de faux principes, mais que ceux du P. Malebranche étaient très certains et presque tous de leur propre aveu, il est évident qu'il n'y avait rien à craindre de ce côté-là. M. de Chevreuse, qui avait approuvé Bossuet, parut ébranlé par cette raison, d'autant plus qu'il venait de lire la première partie des quatre lettres où le P. Malebranche, après avoir très nettement exposé ses sentiments sur la grâce, en montre la conformité avec ceux de saint Augustin [1]... »

Sur ces diverses conférences, les témoignages ne concor-

1. Blampignon, *op. cit.*

dent pas et les biographes de Malebranche nous relatent sans ordre les entrevues et les conversations [1]. Ce qui, du moins, nous apparaît clairement, c'est que l'accord n'est pas réalisé entre Bossuet et Malebranche ; une lettre du marquis d'Allemans en fait foi : « M. le comte de Boursac vous rendra ce paquet ; il contient l'écrit depuis si longtemps promis à M. de Meaux et une lettre que je lui écris, où il me semble que je lui fais bien voir ou qu'il n'a su ce qu'il a dit dans son *Discours sur l'Histoire universelle,* ou qu'il faut qu'il soit de votre sentiment... Que si vous le trouvez en état d'être montré et d'être vu, comme j'espère que vous l'y trouverez assez, vous n'aurez qu'à fermer le paquet, le remettre à M. le comte de Boursac, afin qu'il le remette à M. de Meaux... »

Le plaidoyer [2] n'eut pas l'effet attendu. En retour, Bossuet écrivit au marquis [3] le 21 mai 1687 : « Je n'ai pu trouver que depuis deux jours le loisir de lire le Discours que vous m'avez envoyé avec votre lettre du 30 mars... Vous autres, Messieurs, lorsqu'on vous presse, vous n'avez rien tant à la bouche que cette réponse : « On ne vous entend pas. » On vous entend autant que vous êtes intelligible. » La lettre qui avait commencé par l'ironie continue sur un ton accablant. On pense à Pascal dans les *Provinciales.* L'enjeu, de part et d'autre, est important. D'un côté, il s'agit de la morale en péril ; de l'autre, c'est le dogme qu'on défigure. « Tout vous plaît de cet homme, jusqu'à son explication de la manière dont Dieu est l'auteur de l'action du libre arbitre, comme de

1. Blampignon, *op. cit.*, pp. 69 et suiv.; André, *op. cit.*, pp. 152, 159, 170. Des rencontres eurent lieu non seulement à Versailles (1686) mais encore, comme le note Bossuet, à Monceaux et à Germigny (lettre du 21 mai 1687).
2. L'écrit joint à la lettre n'a pas été retrouvé. L'autre, la réponse de Bossuet qui porte le titre aujourd'hui : « à un disciple du P. Malebranche sur le livre de la grâce et de la nature » n'a pas été envoyée.
3. Sur le marquis d'Allemans, cf. J. Vidgrain, *Fragments philosophiques inédits et correspondance*, p. 41.

tous les autres modes... Je vois non seulement en ce point de la nature et de la grâce, mais encore en beaucoup d'autres articles très importants de la religion, un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie... Vous détruisez également Molina et les thomistes, mais vous ne dites rien qu'on puisse mettre à la place, vous ne faites que payer le monde de belles paroles. Vous poussez si loin ce que vous avez pris de Molina que lui-même n'aurait jamais osé aller si avant et que ses disciples vous rejetteraient autant que les autres[1]. »

A plusieurs reprises dans cette même lettre, Bossuet revient à sa demande d'entrevue, unique moyen de s'entendre, entrevue, d'ailleurs, secrète ou avec témoins, peu importe, mais il faut se voir. Et à la fin de la lettre, la prière se fait plus pressante : « Si vous aimez la paix de l'Eglise, dit-il, procurez l'explication de vive voix. » Et encore la conversation souhaitée ne sera pas longue : quatre ou cinq réponses précises suffiront. Dans son âme, d'ordinaire si calme, si reposée dans la vérité, Bossuet, on le sent, éprouve une inquiétude pénible en pensant à l'avenir : lutte engagée contre les dogmes que nos pères ont tenus, l'Eglise diminuée dans ses acquisitions, hérésies naissantes avec un grand parti en formation. Et le dernier mot traduit toute l'âme bouleversée de Bossuet : « Votre succès me fait peur. » Cette lettre du 21 mai n'a pas dû être envoyée. En effet, le 1er juin suivant, M. d'Allemans écrivait de Montardy à Malebranche : « Je suis bien aisé des avances que vous fait M. de Meaux ; je sais l'estime qu'il a pour vous, combien il souhaite d'avoir commerce avec vous. Ainsi, je suis sûr qu'il

1. Bossuet, *Lettre à un disciple du P. Malebranche,* 21 mai 1687. *Corresp.,* éd. U. et L., t. III, p. 367 et suiv.

fera toujours toutes celles qui vous pourront approcher de lui. Apparamment vous savez présentement ce qu'il pense sur mon écrit. Pour moi, je ne le sais point, car depuis que je le lui ai envoyé, je n'en ai reçu nulles nouvelles. Mais cela ne m'étonne pas : je sais qu'il est occupé et qu'il oublie facilement. Ce qui est sûr, c'est que tôt ou tard, il me le fera savoir et je vous manderai toujours ce que j'en apprendrai [1]. »

La suite ne fut pas aussi favorable que l'avait espéré le marquis d'Allemans. Il écrit à Malebranche le 30 octobre 1687 : « M. de Meaux n'a pas voulu entrer avec moi dans la discussion que je lui avais proposée. Il me mande qu'en vain je m'efforcerais de lui apprendre la théologie et qu'il veut entrer dans un examen exact, par la lecture de tous vos livres, puisque vous n'avez pas voulu lui en épargner la peine par une conférence... Il m'assure qu'il ne jugera pas sans avoir tout vu et tout entendu, mais que si, par cette lecture, il n'est pas désabusé des nouveautés qu'il a cru nous devoir être imputées, il ne peut rien en promettre, sinon qu'il fera sur cela ce que devant Dieu il verra devoir être fait. Du reste, il paraît toujours très fâché du refus que vous faites de le voir ; après tout ce qu'il m'a chargé de vous promettre de sa part. échauffé et entêté contre le système. Je lui mande simplement que je suis ravi du dessein qu'il a pris de tout lire et de tout examiner ; qu'en fait de dogme, vous condamnez comme lui tout ce qui est nouveau, mais que vous croyez avec bien d'autres que non seulement il a toujours été permis de donner de nouvelles preuves des vérités anciennes [2]. »

Les choses en étaient là vers la fin de l'année 1687, c'est-

1. Lettre du marquis d'Allemans au P. Malebranche, 1er juin 1687. J. Vidgrain, *Fragments*, p. 87.
2. *Ibidem*, lettre du 30 octobre 1687. Le P. Adry assure que cette lettre fut supprimée par son auteur (André, *Vie de Malebranche*, p. 94, note 2).

à-dire depuis six ans, sans que rien n'eût changé dans les positions des deux adversaires. Comment expliquer cette attitude de Bossuet à l'égard de Malebranche ? A partir de 1682, c'est-à-dire après les affaires gallicanes, il sent diminuer son attachement à la philosophie [1], en particulier au cartésianisme dont il avait été un des sincères partisans. Nul doute que la lecture des écrits de Malebranche, comme aussi ceux de Spinoza, n'ait contribué à lui faire adopter cette attitude défiante [2]. « Il savait où le cartésianisme mène [3] et n'ignorait pas que de ses principes, quand on les entend mal », plus d'une hérésie peut naître. Aussi, il ne craindra pas de dire contre la règle de l'évidence : « Outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas que d'enfermer des vérités si essentielles qu'on renverserait tout en les niant. » Il ajoutera encore : Descartes a dit « contre les athées et les libertins des choses utiles ; mais je les ai trouvées dans Platon, dans saint Augustin, dans saint Anselme, quelques-unes même dans saint Thomas [3] ». Peut-on renier plus ouvertement un auteur dont on s'était fait, sinon le disciple, du moins le partisan ? Or, les nouveautés dangereuses de Malebranche semblent avoir été l'occasion de ce revirement inattendu.

1. Bossuet lisait à cette époque non seulement Malebranche mais aussi Spinoza. Il avait même connu l'*Ethique* en manuscrit et avant sa publication. *Son Traité de Théologie politique* avait paru en 1670 (Brunetière, *Etudes critiques*, t. V, p. 24-25).

2. Parmi les lettres adressées par Bossuet à Daniel Huet, il en est une très importante qui, à propos de l'ouvrage de Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, nous donne l'opinion de l'évêque de Meaux sur la doctrine de Descartes : « Elle a dit, dit-il, des choses que j'improuve fort, parce que en effet, je les crois contraires à la religion et je souhaite que ce soit celles que vous ayez combattues. Vous me déchargerez de la peine de le faire, comme je fais en toute occasion et je serai ravi d'avoir un ouvrage de votre façon où je puisse renvoyer... » Ces choses utiles soutenues par Descartes « je ne crois pas qu'elles soient devenues mauvaises depuis que ce philosophe s'en est servi. Au contraire je les soutiens de tout mon cœur et je ne crois pas qu'on puisse les combattre sans quelque péril » (Bossuet, *Corresp.*, éd. U. et L., t. IV).

3. A Rébelliau, *Bossuet*, les grands écrivains français. p. 135.

Il faut aussi tenir compte pour expliquer ce changement des interprétations fantaisistes que certains s'étaient permises au sujet de ce qu'on a appelé la philosophie de l'histoire dans son *Discours sur l'Histoire universelle.* « Bossuet[4] avait accordé à l'activité libre de l'homme une part de responsabilité assez large dans la production et l'enchaînement des événements humains. Mais voici que très habilement les disciples de Malebranche se faisaient forts de ces concessions pour confirmer leur théorie sur les « lois générales de l'être », lois que Dieu était obligé de respecter et dont le jeu rationnel et fatal pouvait produire, par lui-même, beaucoup de choses « qui n'entraient qu'indirectement pour ainsi dire dans les desseins de la Providence[1] ». Bossuet s'effraie d'avoir pu autoriser par son exemple cette doctrine dangereuse. Dans l'oraison funèbre de la reine Marie-Thérèse, il ne craint pas de protester vivement contre ces abus. Mais ces inquiétudes doctrinales que Malebranche a été le premier à lui causer ne feront que croître. Aussi, peu à peu, Bossuet retournera à ses préjugés de jeunesse contre les sciences. Puisqu'il est si difficile à l'homme de rester dans la juste mesure, loin des enivrements du savoir orgueilleux, il convient de se tenir en défiance contre cette philosophie dangereuse. Si, en 1693, il consent encore à s'avouer « aussi favorable aux nouveautés de pure philosophie qu'ennemi des nouveautés qui ont rapport à la foi », c'est qu'il a été enthousiasmé par le magnifique tableau du monde et de l'être tracé par Leibniz (lettre du 18 avril 1692). Mais l'année suivante, dans le *Traité de la concupiscence,* examinant toutes les vanités humaines, il accablera la philosophie de son dédain, sous prétexte que non « soumise à la Révélation, elle n'engendre que des superbes et des incrédules ».

1. Rébelliau, Bossuet, *ibidem.*, p. 134.

Au reste, Bossuet ne faisait pas Dieu auteur seulement d'un certain ordre abstrait, il ne lui enlevait pas le gouvernement actuel et la connaissance des choses particulières. « Il y a bien de la différence, écrivait-il, à dire comme je fais que Dieu conduit chaque chose à la fin qu'il s'est proposée par des voies suivies et de dire qu'il se contente de donner des lois générales dont il résulte beaucoup de choses qui n'entrent qu'indirectement dans ses desseins [1]. » Ne faut-il pas voir là une allusion directe à Malebranche qui avait trouvé dans les *Empires* une justification de sa théorie que Dieu est seulement l'auteur des lois générales, qu'il n'agit jamais par des volontés particulières et qu'il fait tout par des voies simples ?

Et en fait, l'opposition des idées ne peut pas être plus nettement marquée que dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, comparé avec la troisième partie du *Discours sur l'Histoire universelle*. Là, Bossuet montre un enchaînement aisé et rigoureux de causes et de conséquences, où le caprice et le hasard n'ont pas de place. L'histoire, pour lui, n'est que cela, trouver ce qui permet de passer d'un fait à un autre, recomposer la trame des événements en montrant leur suite et finalement tout réduire en causes et en effets, à force de remonter dans la série des causes. Qu'on ne parle donc pas de hasard ni de fortune, ce sont là des mots dont nous couvrons notre ignorance. L'activité et la liberté humaines ont une très grande part dans la marche des événements, « encore que la fortune semble décider de l'établissement et de la ruine des empires, à tout prendre il en arrive à peu près comme dans le jeu où le plus habile l'emporte à la longue [2] ». La fortune, d'ordinaire, couronne le plus sage, le plus prévoyant, le plus actif. Sans doute, Dieu se

1. Blampignon, *Etude sur Malebranche*, p. 82.
2. *Histoire universelle*, III, ch. II.

joue parfois des calculs humains, sans doute, lorsque nous combinons des actes pour certaines fins, nos desseins sont souvent déjoués, Dieu les renverse. Toutefois, si nous sommes joués, ce n'est pas que les événements soient déraisonnables, c'est que nous nous mettons en dehors de la raison. Dieu n'est qu'un acteur relativement éloigné et caché, l'homme libre reste l'acteur prochain et visible, la cause seconde et particulière.

Est-ce à dire que, comme les libertins le prétendent, tout s'explique ici-bas, humainement et naturellement, puisqu'il y a dans la nature des lois stables et que l'enchaînement secret des lois forme le système du monde ? Peut-on admettre aussi qu'il est indigne de la majesté de Dieu de se soucier des affaires du monde et que l'homme est lui seul, à lui-même l'artisan de sa destinée ? Raisonner ainsi serait une impiété, ce serait déclarer la guerre à la Providence divine, car il n'est pas de dogme plus établi en dépit des apparences. Dieu, par des voies qui nous sont cachées, conduit le monde à des fins également dignes de sa justice, de sa puissance et de sa bonté [1]. Il gouverne et mène où il lui plaît les royaumes et les rois, il intervient dans leur vie par des actes de faveur et de grâce qui sont des infractions aux lois universelles de la nature, il agit par des volontés particulières. Mais reconnaissons-le, «à la réserve de certains coups extraordinaires où il voulait que sa main parût toute seule » Dieu laisse d'ordinaire agir les causes secondes. Dieu n'a rien au monde de plus cher que l'homme. Rien n'est mieux ordonné que ce qui touche à cette créature. Or, comment ne laisserait-il pas agir librement la raison et l'activité humaines ?

Bossuet, on le voit, tout en croyant comme Malebranche à la chute de l'homme, à l'Incarnation, à la Rédemption et à

1. Les deux sermons sur *la Providence* (1656 et 1662).

l'Eglise, se plaît à montrer sa sympathie pour l'homme, loin de lui permettre de se rabaisser et de trop s'humilier. La beauté et la grandeur de la créature sont un hommage à la gloire de Dieu, aussi bien que sa petitesse et son impuissance.

Telles sont les vues différentes des deux adversaires sur la providence. On peut se demander lequel témoigne le mieux en faveur de la religion : est-ce celui qui fait voir comment les choses préparent et prolongent l'œuvre du Christ, ou celui qui réduit tout à n'être rien devant Dieu, afin de faire intervenir le Christ sanctifiant tout par son Incarnation ? Bossuet prend le premier parti et n'hésite pas à se croire plus près de la vérité.

Mais la lutte entre Bossuet et Malebranche est près de finir et la réconciliation est proche après la lettre du 30 octobre 1687. On apprend d'après le P. André que Malebranche s'efforça de calmer le mécontentement de Bossuet en lui écrivant une lettre qu'on a oublié de transcrire et qui est perdue. Cependant, il y eut entre M. de Meaux et l'oratorien une entreveue, « on se quitta... assez contents l'un de l'autre [2] » et le projet d'écrire contre le *Traité* fut abandonné.

Dom Lamy, à l'appui de la doctrine de Fénelon sur le pur amour, avait cité dans son *Traité de la connaissance de soi-même* quelques passages de la *Recherche de la Vérité*. Malebranche, étonné de se voir ainsi nommé pour soutenir une opinion qu'il condamnait, publia sur le pur amour un petit écrit où il se montrait adversaire de Mme Guyon [3]. Bossuet, à cette occasion, alla visiter Malebranche et lui offrit son amitié [4], quoique celui-ci n'ait jamais désavoué aucune de

1. P. André, *Vie de Malebranche*, p. 152.
2. *Ibidem*, p. 171.
3. Le livre dirigé contre le P. F. Lamy est intitulé : *Traité de l'amour de Dieu. En quel sens il doit être désintéressé* ? Le P. Lamy publie ensuite ses lettres pour répondre à la critique du P. Malebranche sur les *trois derniers éclaircissements de la Connaissance de soi-même touchant l'amour désintéressé.*
4. *Histoire de Bossuet*, revue par l'abbé Gosselin, t. I, p. 88. Batterel, *Mémoires domestiques*, t. IV, p. 354, 355.

ses doctrines. Dans la troisième édition de 1709 du *Recueil de ses réponses à Arnauld,* Malebranche a intercalé un passage à la réponse aux *Réflexions,* où il fait allusion à cette réconciliation et cherche à en tirer avantage pour sa doctrine : « Je crois pouvoir dire que ce prélat si connu par son savoir et par son zèle pour défendre la pureté de foi, a reconnu la solidité, ou du moins la catholicité de mon traité, après l'avoir sérieusement examiné, ce que je sais certainement qu'il a fait, car, quoique j'aie eu l'honneur de le voir souvent pendant plusieurs années jusqu'à sa mort, et que je lui aie communiqué quelques ouvrages, avant que de les faire imprimer, il ne m'a jamais dit la moindre parole qui marquât quelque mécontentement de mon traité[1]. » Assurément, Malebranche exagère et tire à soi trop favorablement le rapprochement final avec son adversaire. Mais, le fait reste, quel que soit le motif qui a amené les deux adversaires à se réconcilier. Et puis, aucun écrit publié de Bossuet n'est là pour attester les griefs passés.

On a discuté à ce sujet et on s'est demandé pourquoi le polémiste si prompt qu'était l'évêque de Meaux avait personnellement gardé le silence en cette affaire ? Il est permis d'alléguer avec raison qu'il pouvait compter sur les promesses d'Arnauld qui fit paraître seulement vers le milieu de 1685 le premier volume de ses *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la Nature et de la Grâce.* Or, qui mieux qu'Arnauld était qualifié pour réfuter avec succès un ouvrage sur la grâce, sans qu'il fût nécessaire qu'un autre vînt à son aide ? Toutefois, il se peut que Bossuet ait trouvé que cette réfutation nécessaire et attendue tardait par trop. Aussi est-il assez vraisemblable de placer l'invitation adressée à Fénelon entre la publication de

1. Bossuet et Arnauld étaient morts.

ce livre et celle de l'ouvrage antérieur d'Arnauld, intitulé *Des Vraies et des Fausses Idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la Vérité,* c'est-à-dire vers l'année 1864 [1]. A cette époque, Fénelon est un fidèle disciple de Bossuet et ne néglige rien pour gagner l'estime et les bonnes grâces de son maître [2]. Quand le P. André parle des partisans de Bossuet, il pense assurément à Fénelon : « Ses disciples, écrit-il, se joignant au parti de M. Arnauld, formaient un parti si nombreux et si puissant qu'il fallut un courage intrépide pour entreprendre seulement de lui résister [3]. »

Il faut noter que Fénelon, quoique nommé nulle part, redoute le soupçon de compromission avec Arnauld ; aussi déclare-t-il au commencement de son ouvrage contre Malebranche : « Pour sa dispute avec M. Arnauld, je n'y entre point, ne connaissant pas celui-ci, n'ayant avec lui aucune liaison, ni directe ni indirecte, et n'ayant pas même lu les livres qu'il a faits contre l'auteur [4]. » Ce qu'on peut affirmer, c'est que la réfutation parut après 1683, car à cette époque Malebranche avait publié ses *Méditations chrétiennes* qui souvent y sont alléguées [5], mais il n'y est fait aucune mention de ses écrits postérieurs. Nous regrettons de ne pas trouver trace d'une invitation faite par Bossuet à Fénelon d'entreprendre ce travail. Mais, comme la *Réfutation* n'est que le développement de la *Lettre à un*

1. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne,* t. II, p. 238, sans rechercher exactement la date précise où la *Réfutation* fut composée, indique l'année 1687.

2. De Bausset, *Histoire de Fénelon,* l. I, XXI; Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon,* p. 21, 25.

3. P. André, *Vie de Malebranche,* ch. I, fin.

4. Fénelon, *Réfutation de Malebranche,* ch. 1, fin.

5. *Réfutation,* ch. II. Fénelon cite les *Méditations* (VII Inédit. n° 29) : « C'est l'ordre qui règle tous nos désirs. J'entends l'ordre immuable et nécessaire, etc... *ibid., Médit.,* ch. XIX, n° 7 : « Si le (Verbe) ne faisait qu'un animal, par exemple, pourrait-il le faire monstrueux ou lui donner des membres inutiles ? Il le pourrait, s'il le voulait. Mais peut-il le vouloir... »

disciple de Malebranche, on peut conjecturer avec vraisemblance qu'elle fut écrite sous l'inspiration de Bossuet, conjecture que confirme encore la correction faite par Bossuet lui-même à la copie manuscrite préparée pour l'impression.

Cependant, l'ouvrage ne fut pas publié [1] alors, mais seulement en 1820 par M. Gosselin. Fut-il jugé médiocre ? Bossuet le trouva-t-il trop faible pour subir la réplique d'un philosophe et d'un écrivain aussi difficile à vaincre que Malebranche [2] ? Ou, enfin, la réfutation d'Arnauld étant venue à paraître sur ces entrefaites, Bossuet jugea-t-il qu'elle était suffisante ? Pensa-t-il qu'il ne lui convenait pas de s'acharner contre un homme dont les intentions, sinon les doctrines, lui semblaient à l'abri de tout soupçon ? Des interventions amicales, dont le P. André fait une ample exposition, l'obligèrent-elles à ménager un ecclésiastique déjà fort attaqué et à s'abstenir, tandis que les amis d'Arnauld déféraient à Rome l'ouvrage incriminé ? Le problème reste entier [3]. On ne peut nier qu'un ouvrage si considérable par l'étendue et par la matière, revu et retouché par Bossuet, était manifestement destiné à la publicité : les déclarations du début, les formes de la discussion, les sommations fréquentes adressées à Malebranche d'avoir à s'expliquer sur tel et tel point, les objurgations pressantes et pathétiques de la conclusion, tout prouve qu'il s'agissait non seulement de réfuter publiquement le système de Malebranche, mais encore d'amener l'auteur ou de le réduire à avouer qu'il

1. M. Haureau s'est trompé, quand il écrit : « Fénelon se rendit promptement aux désirs de Bossuet et publia sa *Réfutation* du système de Malebranche » (*Nouv. Biogr. générale*, t. XXXIII, 1860. Art. *Malebranche,* p. 8).

2. André, *Vie du P. Malebranche,* p. 168, 171, 183, 185.

3. De Bausset a manié, dit-il, une copie de cette *Réfutation* écrite de la main de Fénelon et portant en marge des notes de l'écriture de Bossuet (de Bausset, *Histoire de Fénelon*, t. I, ch. XXI). Pas publiée par l'auteur, elle fut imprimée pour la première fois en 1820 par les soins de l'abbé Gosselin, sur une copie préparée pour l'impression en 1726 (*Histoire littéraire de Fénelon,* p. 21-25).

s'était trompé. Quoi qu'il en soit de toutes ces conjectures, sans aller jusqu'à dire avec Cousin que Bossuet a fait écrire à Fénelon son plus beau livre de philosophie [1] « car nous croyons que l'on préfère à cette réfutation les lettres sur divers sujets de religion et de métaphysique », il faut reconnaître que la doctrine de Malebranche est clairement analysée et fortement résumée dans le premier chapitre de la *Réfutation*. Le raccourci en est puissant et la critique va au fond du sujet [2].

Fénelon avoue en commençant qu'il avait d'abord goûté la *Recherche de la Vérité* et qu'il avait trouvé dans l'auteur une grande connaissance des principes de la philosophie et un amour sincère pour la religion. « Mais quand j'ai lu le *Traité de la Nature et de la Grâce,* dit-il, l'estime que j'avais pour lui m'a persuadé qu'il s'était engagé insensiblement à former ce système sans envisager les conséquences qu'on en peut tirer contre les fondements de la foi. Ainsi je crois qu'il est important de les lui montrer [3]. » En 1709, Fénelon disait encore : « Dans ce petit ouvrage (*Traité de la Nature et de la Grâce*), le P. Malebranche ne justifie l'inefficacité de la volonté de Dieu pour le salut de tous les hommes que par une impuissance qui vient de la simplicité des voies de Dieu et des bornes du cerveau de Jésus-Christ. C'est ce

1. Sainte-Beuve (*Port-Royal*, t. V, p. 214, 2e éd., 1860) écrit : « Vers le temps où parut ce *Traité de la Nature et de la grâce* il eut aussi contre lui Fénelon qui, alors âgé de trente ans et eencore sous l'influence de Bossuet avait écrit une réfutation qui est peut-être son meilleur ouvrage philosophique ». Et en note : « Lancer ainsi Fénelon contre Malebranche, c'était de la part de Bossuet un coup de maître : deux beaux esprits, deux chimériques ensemble, l'un corrigeant l'autre et le réprimant ».

2. « Dans cette polémique, Fénelon n'est ni moins dur, ni moins sévère qu'Arnauld » (Bouiller, *Histoire du cartésisme*, t. II, XIV, p. 266).

3. Fénelon, *Réfutation*, ch. I, début. La *Réfutation* contient 36 chapitres. Il est à remarquer que Fénelon qu'on se plaît à représenter comme un esprit hardi, épris de nouveautés, s'avançant sans être arrêté par la conséquence des doctrines, — on le verra pour le quiétisme, — se montra non seulement attaché invinciblement à la foi de l'Eglise, mais encore disciple docile, mettant une certaine coquetterie à penser comme Bossuet qu'il reconnaît pour son maître.

qui est nouveau dans l'Eglise, éloignée de toute théologie et indigne de Dieu [1]. »

La liberté de Dieu assujettie à l'ordre, la simplicité des voies préférée à la perfection de l'ouvrage, les volontés particulières sacrifiées aux volontés générales, l'optimisme, le rôle de la liberté humaine et de Jésus-Christ dans la distribution de la grâce, tels sont les principaux points du système de Malebranche attaqués par Fénelon [2]. Tout d'abord, il l'accuse de ruiner la liberté de Dieu par la maxime qu'en tout ce qu'il fait, il suit invinciblement l'ordre ou la sagesse souveraine qui est son essence même. Si donc Dieu a mis dans son ouvrage toutes les perfections possibles, il suit évidemment qu'en dehors du plan qu'il a choisi, il ne peut plus rien et que la création est nécessaire et éternelle [3]. Malebranche, il est vrai, prétend laisser à Dieu la liberté de créer ou de ne pas créer. Mais si créer le monde est plus parfait que de ne le créer pas, que devient la liberté de ne pas le créer ? Ne faudra-t-il pas même le créer éternellement, ce qui est éternel étant plus parfait que ce qui est temporel ? Voilà donc un Dieu soumis à la fatalité et ne pouvant se passer du monde, son ouvrage [4].

La toute-puissance de Dieu lui semble compromise comme sa liberté [5]. Comment pourra-t-il ajouter un degré quelconque de perfection à son ouvrage, si tout d'abord il a dû nécessairement le porter à son plus haut degré possible de perfection ? Qui donc a donné à un philosophe l'autorité de borner l'autorité de Dieu ? Vainement Malebranche allègue-t-il son grand principe de la simplicité des voies, pour l'em-

1. *Lettre du P. Lamy*. Cf. Ollé-Laprune, *Philosophie de Malebranche*, t. II, p. 10.
2. La doctrine de Malebranche est clairement analysée et fortement résumée dans le 1er chapitre de la *Réfutation*.
3. Fénelon, *Réfutation*, chap. VII, p. 83.
4. *Ibidem*, chap. IV, p. 28, ch. VI, p. 41 et suiv.
5. *Ibidem*, chap. VIII, p. 53 et suiv.

pêcher d'ajouter à un de ses desseins les perfections qui sont dans les autres. Au fond de ces expressions mystérieuses, on trouve que simplicité signifie que c'est inutile à Dieu d'augmenter la perfection de son ouvrage et qu'il n'y en met pas une plus grande, parce que c'eût été inutile de l'y mettre.

D'ailleurs, Fénelon comme Arnauld, ne manque pas de prendre avantage contre la simplicité des voies de ce que Malebranche, en considération des miracles, n'a pas osé entièrement proscrire les volontés particulières [1]. S'il en conserve quelques-unes, c'est qu'elles ne sont pas incompatibles avec la perfection souveraine de Dieu. Pour délivrer de toute entrave la liberté et la toute-puissance de Dieu, Fénelon croit devoir soutenir, en s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin, que non seulement Dieu ne fait pas le meilleur, mais que jamais il ne peut le faire, le meilleur n'existant pas au regard de son infinité. Ainsi, la parfaite liberté de Dieu ne peut subsister que dans cette supériorité infinie qui lui rend tous les possibles indifférents. Mais Fénelon ira-t-il jusqu'à la liberté absolue d'indifférence, écartera-t-il de ses conseils toute considération d'ordre et de sagesse, sous prétexte de l'affranchir de la fatalité ? Il hésite à sacrifier entièrement la sagesse de Dieu à l'idée qu'il s'est faite de sa liberté assujettie à l'ordre. En effet, il ajoute : « Il est pourtant vrai que dans ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets finis entre eux, il n'en est pas moins sage ; il voit cette inégalité de tous les objets entre eux, il voit leur égalité par rapport à sa perfection infinie, il voit leur éloignement infini du néant, il voit les rapports que chacun d'eux peut avoir à sa gloire et toutes les raisons de la produire [2].

1. Fénelon, *Réfutation,* chap. XII, p. 93.
2. *Ibidem,* t. III, chap. VIII.

Selon Malebranche, c'est l'union [1] nécessaire d'une personne divine avec le monde qui, le faisant d'un prix infini, ne limite pas la toute-puissance de Dieu, alors que Dieu ne peut plus y ajouter un seul degré de perfection. Mais, cette invention théologique ne trouve pas plus grâce devant Fénelon que devant Arnauld. Il lui oppose l'autorité de l'Ecriture et des plus illustres théologiens, dont aucun ne s'est jamais avisé de dire que le monde eut été indigne de Dieu, si Jésus-Christ n'y avait été compris. C'est supposer que la limitation de la créature nécessite l'action infinie d'un Dieu, c'est supposer encore que l'ouvrage doit posséder les perfections de l'ouvrier. Dieu n'aurait pas la liberté de faire une œuvre qui ne serait pas infiniment parfaite. Dieu deviendrait semblable aux hommes faibles, qui ont besoin de comparer leur travail avec le résultat de leur action ; semblable aux hommes qui agissent avec effort et ne se déterminent que par des motifs étrangers [2]. De plus, c'est faire le péché nécessaire à l'essence divine qui est l'ordre, puisque ni l'ordre n'aurait pu être sans l'Incarnation, ni l'Incarnation sans la chute.

Fénelon s'accorde avec un adversaire de Malebranche, Faydit [3], pour prouver que la théologie de Malebranche favorise l'hérésie des manichéens et des marcionistes en affirmant et en démontrant que l'ouvrage de la création n'est pas bon et que seul Jésus-Christ a pu le réparer et le rendre digne de l'Etre infiniment parfait ; les Pères et saint Augustin, au contraire, prouvent qu'une chose peut être indigne de Dieu sans être mauvaise et que tout ordre ou tout

1. C'est une idée chère à Malebranche que l'Incarnation du Verbe en dehors même du péché.

2. Fénelon, *Réfutation*, t. III, chap. XXIV, p. 171.

3. Faydit, *Eclaircissement sur la Doctrine et sur l'Histoire ecclésiastique des deux premiers siècles*. Maestricht, Vanderplatt, t. V, p. 56 à 63. C'est contre Faydit que Malebranche composa sa préface des *Entretiens métaphysiques*.

bien, quelque petit qu'on le conçoive, est digne de Dieu [1].

Nous retrouvons dans Fénelon la plupart des arguments d'Arnauld contre la Providence générale. Il presse surtout Malebranche avec l'accusation de renverser par son système les prières et les actions de grâce de l'Eglise et les principes de la piété chrétienne. Les volontés particulières par lesquelles Dieu accommode à nos besoins les causes générales, voilà en quoi véritablement, selon Fénelon, consiste la Providence que les hommes adorent et qu'enseigne la religion. C'est donc la ruiner que de la faire générale. Les volontés générales, au lieu de se proportionner aux besoins personnels, les sacrifient à l'uniformité générale de l'univers. A ceux qui souffrent, elles ôtent toute consolation, elles font un Dieu tout aussi insensible à nos maux qu'aux changements des saisons. Un tel système est en contradiction avec toute l'Ecriture.

Quant aux causes occasionnelles, Fénelon déclare ne pas vouloir entrer dans la dispute d'Arnauld, pour savoir si les créatures peuvent être de vraies causes ou seulement des causes occasionnelles [2]. En prouvant que les créatures sont des causes occasionnelles, non seulement Malebranche, selon Fénelon, n'a rien prouvé en faveur de son système, mais il a établi un principe dont les conséquences se tournent contre lui [3]. De l'aveu de Malebranche, des volontés particu-

1. Fénelon, *Réfutation*, chap. XXI, t. III, p. 157. A noter l'accord de Malebranche et de Leibniz sur l'Incarnation. N'est-il pas certain, dit Malebranche que l'obéissance et le sacrifice du Verbe incarné a plu davantage à Celui qui ordonne toutes choses que la rébellion de l'homme ne lui a déplu? *Conversations chrét*, II, p. 68.

« Peut-être même, dit Leibniz, que le principal dessein de Dieu dans la création est l'Incarnation de son Fils et que l'ordre de la nature ne sert que d'occasion à celui de grâce : l'obéissance et le sacrifice du Verbe a plu davantage que la rébellion de l'homme n'a déplu. » Leibniz, *Inédits théologiques*, vol. XX, p. 311, cité par Baruzi : *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*.

2. Fénelon, *Réfutation*, chap. XIV, p. 94 et suiv.

3. Dans son *Traité de l'existence de Dieu*, il est de l'avis de Malebranche, « l'être qui est dépendant dans le fond de son être ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations ». *Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie art. 65.

lières existent, elles ne sont pas incompatibles avec l'ordre, et puisqu'il convient qu'avec quelques volontés particulières de plus le monde serait plus parfait, il convient par là que l'ordre lui-même les exige. Loin donc de manifester la perfection infinie de Dieu, les volontés générales et les causes occasionnelles les compromettent. Les causes occasionnelles [1] ne servent pas plus à diminuer les volontés particulières qu'à augmenter sa gloire. Sans nul doute, il ne les a établies que pour qu'elles fussent par leurs mouvements, leurs désirs, l'occasion des desseins qu'il veut accomplir conformément à sa sagesse. Il a donc voulu toutes ces choses en particulier, d'où on voit qu'une infinité de volontés particulières est la conséquence nécessaire de la doctrine des causes occasionnelles.

La critique de Fénelon redouble de vivacité contre la doctrine sur la grâce. Il s'insurge contre les nouveautés imaginées par Malebranche pour expliquer comment Dieu voulant sauver tous les hommes, tous ne sont pas sauvés, et contre le rôle des causes occasionnelles de la distribution de la grâce qu'il assigne à Jésus-Christ. Peut-être plus sévère qu'Arnauld contre cette faible part que Malebranche semble vouloir laisser à la liberté et aux mérites humains dans l'œuvre de notre perte ou de notre salut, Fénelon accuse Malebranche de renverser le système de la prédestination gratuite, de tomber dans l'erreur du semi-pélagianisme, parce qu'il veut, au moins indirectement, accorder aux dispositions et aux mérites de l'âme humaine, quelque influence sur la distribution de la grâce. Il s'indigne que Malebranche ait osé dire que l'homme ne mérite [2] qu'en avançant librement et par soi-même vers le bien et en surpassant par sa volonté le degré de délectation dont Dieu l'a

1. Fénelon, *Réfutation*, chap. XIV, p. 101.
2. *Ibidem*, chap. XXXIV, p. 152.

prévenu. Comment concilier cette intervention du libre arbitre dans les effets de la grâce avec sa doctrine de l'inefficace des causes secondes ?

Dans son dernier chapitre [1], Fénelon résume toutes les conséquences déjà énoncées et démontrées des théories de Malebranche, puis il adjure, en terminant, son contradicteur « de lire cet ouvrage avec le même esprit qui le lui a fait écrire... Il vaut mieux être vaincu par la vérité que par la honte de s'en être éloigné. »

II. — Arnauld

Les relations d'Arnauld et de Malebranche avaient toujours été empreintes, sinon de complète cordialité, du moins de correction et d'estime réciproque. Arnauld, en effet, avait admiré [2] la *Recherche de la Vérité* à son apparition. Il avait loué l'auteur de son dessein et salué en lui un auxiliaire [3]. Et, pour tout dire, « le P. Malebranche ne sembla à Arnauld qu'un cartésien distingué, quand parut la *Recherche de la vérité* [4] ». Il est vrai, après les *Conversations chrétiennes,* Malebranche composa quelques petites méditations sur l'humilité et la pénitence qui, en dépit de leur succès [5], au dire du P. André, n'eurent pas l'heur de plaire au grand Arnauld. La cause, c'est que Malebranche faisait trop de part à la pure raison. Le même grief revien-

1. Fénelon, *Réfutation,* chap. XXXV, p. 266 et suiv.
2. H. Gouhier, *Philosophie de Malebranche* : « La lecture de la *Recherche* l'avait ravi et lorsqu'au début de l'année 1679 il rencontra Malebranche chez M. de Roucy, ce n'est nullement pour le chicaner sur sa théorie des idées », p. 354.
3. Dans un écrit pour défendre la philosophie de Descartes. *Réponse au doyen de Vitré* (*Œuvres d'Arnauld,* t. XXXVIII). Malebranche est cité plusieurs fois.
4. *Vie d'Arnauld,* dernier volume de l'éd. de Lausanne, p. 250.
5. Mme de Sévigné les lisait. *Lettres* du 3, 7 et 28 juillet et 4 août 1680 à Mme de Grignan, t. VII, éd. Monmarqué.

dra souvent. Mais on ne se sépare pas pour une tendance d'esprit différente, et « Arnauld ne se brouillait avec personne pour des opinions purement philosophiques [1] ». Et là, les opinions philosophiques, au fond, sont les mêmes, puisque tous deux cartésiens; on pourrait même ajouter que dans une certaine mesure, les idées théologiques chez les deux ne diffèrent guère [2]. Pourquoi, dès lors, Malebranche n'aurait-il

1. Auteur anonyme de la relation des démêlés entre Arnauld et Malebranche. *Œuvres d'Arnauld*, p. 250.

2. M. Thamin affirme qu'à ce moment de sa vie, Malebranche avait incliné nettement du côté de ceux qu'il devait plus tard combattre et que leur animosité en fut plus grande contre lui. Ayant donné son adhésion au formulaire d'Alexandre VII, il l'avait rétractée en 1673. *Le Traité de morale de Malebranche*, (*Revue de Méta. et de Morale*, janvier 1916). Que Malebranche ait pu avoir des sympathies personnelles pour Port-Royal, par exemple, à l'époque où commence la persécution contre Port-Royal (vers 1656), expulsion d'Arnauld de la Sorbonne, sa condamnation c'est possible mais aucun texte ne le prouve. Ce que l'on n'ignore pas c'est qu'il estde ceux qui ont signé le formulaire d'Alexandre VII.

M. M. 565 (feuilles 191 à 193). A la suite du mandement des Vicaires généraux à l'archevêque de Paris...

« Je me soumets sincèrement à la Constitution du pape Innocent X du 31 mai 1653 selon son véritable sens qui a été déterminé par la Constitution de notre Saint Père le Pape, Alexandre VII, du 26 octobre 1656. Je reconnais que je suis obligé en conscience d'obéir à ces Constitutions et de condamner de cœur et de bouche la doctrine des cinq propositions de Cornélius Jansénius contenu dans son livre intitulé *Augustinus* que ces deux papes et les évêques ont condamnée, laquelle doctrine n'est point celle de saint Augustin que Jansénius a mal expliquée contre le vrai sens de ce saint Docteur. »

Suivent les signatures des oratoriens. Celle de Malebranche.

Fait à Paris, le 24 novembre 1661.

(Cité par H. Gouhier, *Vocation de Malebranche*, p. 30.)

On prétend que Malebranche fut tourmenté de scrupules pour avoir signé le formulaire contre Jansénius sans avoir acquis personnellement la preuve que les cinq propositions attaquées étaient vraiment dans Jansénius : « Je proteste donc que je n'ai souscrit au formulaire, simplement et sans restriction, principalement la dernière fois qu'avec une extrême répugnance, par une obéissance aveugle à mes supérieurs, par imitation et par d'autres considérations humaines qui ont vaincu mes répugnances..

Cf. Bouiller, *Histoire de la Philos. cart.*, t. II, ch. II. Elle est signée de septembre 1673.

Est-ce qu'il ne s'en souvient pas, quand il écrira : « lorsque l'évidence ou le commandement exprès de Dieu ne lui prescrit rien de contraire, il est obligé d'obéir incessamment et sans murmurer » ? *Traité de Morale*, II, ch. XI.

On pense involontairement à la signature du formulaire de Pascal. Voir la discussion de J. Chevalier, *Pascal*, Appendice, V, p. 361.

Mais cette rétractation est-elle bien authentique ? Elle serait de 1673. Or, après l'attaque qu'il avait dû subir en 1685, Arnauld écrivait à Quesnel

pas été allié sincère et dévoué, en joignant ses efforts pour interpréter saint Augustin selon les idées de Jansénius, et en luttant ainsi contre les jésuites ? Telle était, semble-t-il, la secrète pensée d'Arnauld. Ce qu'une divergence d'opinions n'avait pas fait, une déception d'amour-propre devait le produire. Malebranche, qui eut toujours son franc parler, et surtout apporta en tout son esprit critique, ne fut pas longtemps à découvrir et à signaler les inconséquences d'Arnauld, car, s'il s'élevait avec éloquence contre le protestantisme, il professait sur la liberté humaine et sur la grâce des opinions qui se rapprochaient de l'hérésie. Dans les remarques que Malebranche fit publiquement, il ne craignait pas de parler [1] de l'obscurité des écrits de Port-Royal sur la grâce. Le mot même de « galimatias » fut prononcé. Et ces propos un peu mortifiants furent rapportés à Arnauld. Plus tard, quand la lutte devint plus ardente, Malebranche lui-même, tout en s'excusant, avoua le mot avec un mélange de bonhomie et d'ironie, tout en protestant qu'il ne l'avait pro-

qu'on était « obligé d'humilier » l'orgueil d'un homme tel que Malebranche. ...Il est difficile de comprendre que si, dans ce conflit d'attaques et de réparties impétueuses, Arnauld s'était vu entre les mains une arme telle que la prétendue rétractation de 1673, il eût negligé de s'en servir pour mieux « humilier » un tel adversaire. Joly, *Malebranche*, p. 136.

Et pourtant Sainte-Beuve cite la lettre que voici adressée au P. Quesnel et qui semble bien se rapporter à l'affaire du formulaire : « J'ai bien songé au papier qu'il m'a donné, il y a dix ou douze ans; mais j'aimerais mieux qu'on m'eût coupé la main que de lui en faire aucun reproche; rien ne serait plus malhonnête que d'abuser de cette confiance. Mais sachant cela comment ose-t-il dire dans un livre imprimé qu'il n'a jamais été dans nos sentiments touchant la grâce ? C'est sur quoi aussi je ne le pousse point · car il m'est fort indifférent qu'il en ait été ou qu'il n'en ait pas été ». Arnauld à Quesnel, 15 février 1684. Citée par Sainte-Beuve, *Port-Royal,* livre VI, p. 383.

Pour M. Laporte, la rétractation ne fait pas de doute : « On sait qu'il a combattu assez durement Malebranche; cela ne l'a pas empêché de repousser avec indignation toutes les suggestions qui lui furent faites, au plus fort de la polémique, de discréditer Malebranche, soit en publiant la Rétractation que Malebranche quelques années plus tôt avait remise entre ses mains, soit en usant de son influence à Rome pour faire condamner le traité de la Nature et de la Grâce ». *La doctrine de Port-Royal, Saint-Cyran,* introduction générale, p. XXIX.

1. *Le P. André,* par Cousin, p. 25 et suiv.

noncé qu'en petit comité [1]. « Quoique je fusse éloigné de ces sentiments dangereux et que j'aie dit quelquefois seulement et à quelques amis que ce que ces Messieurs de Port-Royal avaient écrit sur la grâce était un galimatias, où l'on ne pouvait rien comprendre, cependant, je vivais avec une telle réserve que je n'en parlais presque jamais à personne, de peur de rompre la charité et de blesser certaines gens dont la délicatesse est extrême. » Hélas, pourquoi fallut-il que l'amour-propre vint encore se joindre à cette « délicatesse extrême » pour tout compromettre ?

Le P. Le Vassor [2], d'abord zélé janséniste et non moins zélé malebranctiste, avait été détaché de Port-Royal par Malebranche [3]. Ce nouveau disciple avoua sans détour sa conversion et résolut de mettre au service de ses nouvelles convictions ses lumières non moins nouvelles en travaillant à rapprocher ces illustres adversaires. Il s'employa donc habilement à leur ménager une entrevue. Elle eut lieu chez un ami commun, M. de Roucy, marquis de Saint-Preuil [4], en mai 1673. Des assistants de marque y furent convoqués, entre autres le P. Quesnel, et un homme de cœur très connu, M. de Tréville [5] (M. d'Allemans donne quelques détails qu'il

1. *Œuvres philosophiques* d'Arnauld, éd. J. Simon, p. 269.

2. Michel Le Vassor (1648-1718) né à Orléans. Entre à l'Oratoire à 20 ans. Etudie la théologie à Saumur (1671-1672). Vint à Paris, supplée le P. Duguet. Ses leçons firent quelque bruit. Il revint au Conseil que, non seulement il invectivait fort contre la doctrine de Jansénius mais qu'il enseignait tout le système du P. Malebranche sur le *Traité de la Nature et de la Grâce* qui n'était pas encore imprimé; de quoi bien des gens se scandalisaient. Le P. de Sainte-Marthe souhaitait qu'il suspendît ses leçons jusqu'à examen de ses cahiers. Retiré de Saint-Magloire, il revint à la rue Saint-Honoré. Quitte l'Oratoire en 1690. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, l. V, t. IV, p. 409, 423.

3. Le P. Le Vassor avait été à Saumur l'élève du P. André Martin, qui était soupçonné de jansénisme. Sous le nom d'Ambrosius Victor, il est l'auteur de *Philosophia christiana*. Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 522.

4. De Roucy, marquis de Saint-Preuil. Le père avait été décapité par ordre de Richelieu, le 9 décembre 1641.

5. Arnauld vint accompagné du P. Quesnel et de Tréville. *Le P. Malebranche*, de Le Vassor.

Batterel (t. IV, p. 334) ne parle pas de Le Vasseur au sujet de la discus-

tenait directement du marquis de Roucy). D'après le manuscrit de Troyes : « Le comte de Troisville[1], qui ouvrit la séance avait de l'esprit, de la science et surtout une estime infinie pour saint Augustin[2]. Il fit d'abord un long discours qui était fort étudié, pour montrer ce que nul bon catholique ne peut contester, que, sur les matières de la grâce et de la prédestination, ce grand docteur est l'oracle qu'il faut interroger et que l'Eglise de tous les temps lui a fait cet honneur.

Le P. Malebranche, aussi admirateur de saint Augustin que M. Arnauld, admit sans peine ce point de départ... Après être convenu de cette vérité, le P. Malebranche voulut commencer à exposer ses sentiments sur cette matière, mais à peine avait-il ouvert la bouche pour dire une parole, la vivacité de M. Arnauld ne lui permit pas de passer outre. Le principe de son sentiment était que Dieu agissait presque toujours dans l'ordre de la grâce aussi bien que dans l'ordre de la nature par des lois générales. Le docteur l'interrompit là. M. Arnauld ne voulut entendre ni preuves, ni explications. Il avait toujours à y opposer tantôt une question importante, tantôt une fâcheuse conséquence, tantôt un passage de saint Augustin, et par-dessus tout une prévention de cinquante années pour le sentiment de Jansénius. De sorte que le P. Malebranche, qui n'avait ni les forces ni la volubilité de langue de son adversaire, fut obligé de n'être que simple auditeur dans une conférence qui avait été résolue pour le faire parler[3]. »

sion avec Arnauld. Il dit simplement : « Malebranche avait vues particulières sur la grâce, non à l'égard du dogme, mais sur la manière de l'expliquer. Il ne s'accordait pas avec Quesnel qui avait partie liée avec Arnauld ».

1. Le président de la séance est tantôt appelé Tréville, tantôt Troisville.

2. La Bruyère et Bourdaloue ont fait le portrait de Tréville. On sait qu'il avait des relations avec Port-Royal et Boileau. On se rappelle sa brusque, retraite à la mort d'Henriette d'Angleterre. « Tréville, écrivait La Fare que je ramenais ce jour-là de Saint-Cloud (27 juin 1670) en proie à sa douleur quitta le monde et prit le parti de la dévotion qu'il a toujours soutenu depuis... »

3. André, *Vie du R. P. Malebranche*, p. 70.

Il est piquant de lire en face la relation de la rencontre du côté janséniste. « On convint d'une entrevue chez un ami commun vers la fin de 1678. Malebranche exposa ses idées. M. Arnauld ne les goûta pas, mais tout se passa sans aucune chaleur [1]. » La vérité, c'est que Malebranche, las d'une discussion vaine, où il ne pouvait même pas placer un mot, prit le parti d'arrêter la conférence en proposant de communiquer à M. Arnauld ses sentiments, lui demandant en retour qu'il les examinât sérieusement et lui fît connaître ses difficultés et ses objections [2]. La compagnie approuva cette détermination et « l'on se retira aussi bons amis qu'on le pouvait être, au sortir d'une conversation aussi échauffée ». Ainsi finit la conférence du P. Malebranche avec M. Arnauld. D'après le P. André, Malebranche se mit aussitôt résolument au travail et de ses méditations sortit le petit livre qui porte le nom de *Traité de la Nature et de la Grâce*. Le P. André prend soin de faire remarquer que Malebranche mit une telle diligence que le livre fut achevé en deux mois, mais, d'autre part, on peut croire qu'il n'était pas pris au dépourvu, car il avait des notes antérieurement rédigées pour ses leçons à Saint-Magloire.

Selon M. Gouhier, l'origine du *Traité de la Nature et de la Grâce* remonterait bien plus haut, du moins dans les projets de l'auteur. « Il est probable, dit-il, qu'en écrivant la *Recher-*

1. *Préface historique et critique qui précède les œuvres d'Arnauld,* éd. Lausanne, p. 27.

« D'abord, fait remarquer malicieusement Fontenelle, les deux adversaires, en parlant l'un de l'autre, disaient souvent notre ami. Mais cette expression vient à disparaître dans la suite; il lui succéda des reproches assaisonnés de tout ce que la charité chrétienne y pouvait mettre de restriction et de tours qui ne nuisissent guère au fond. » Cité par Sainte-Beuve *Port-Royal,* livre VI, p. 378.

2. Malebranche promit de mettre ses sentiments par écrit et M. Arnauld y répondrait. Au t. VIII des *lettres de M. Arnauld,* on peut voir les lettres 26-29, à M. le marquis de Roucy sur le dessein qu'il avait en 1681 et 1682 d'écrire contre le P. Malebranche et la manière honnête dont il se proposait de le faire.

che de la Vérité, il voyait déjà le chemin qui conduirait au *Traité de la Nature et de la Grâce* ; nous savons qu'entre 1675 et 1678, il ébaucha une théologie antijanséniste... Enfin le Traité apporte en 1680 l'aveu de son grand dessein [1]. » Ce que l'on connaît, du moins, c'est que « le P. Le Vassor demanda au P. Malebranche un petit traité sur la grâce pour lui servir de guide en cette matière. Il l'obtint et en suivit les principes [2] ». « Il y a bien de l'apparence que Malebranche en trouve le plan tout dressé dans le petit écrit qu'il avait donné sur cette matière au professeur de Saint-Magloire [3]. »

Arnauld, d'ailleurs, à cette époque plus redoutable que jamais, est en lutte avec les jésuites et il triomphe. Ainsi soutenu par Nicole (1677), il dénonce au public et au roi « soixante-six propositions horribles » de morale « corrompue » enseignées par les Pères de la Compagnie de Jésus [4]. Déjà Alexandre VII avait, le 24 septembre 1665, puis le 18 mars 1666, condamné quarante-cinq propositions attribuées, avec plus ou moins de vérité, à certains jésuites comme étant « pour le moins scandaleuses ». Le 2 mars 1679, Innocent XI, que certains jésuites appelaient tout bas le « pape janséniste » et qui « laissait vendre dans Rome *les Provinciales* en trois langues », ajouta encore soixante-cinq autres propositions qu'il déclara scandaleuses et pernicieuses dans la pratique. Véritable victoire pour Arnauld [5]. Mais en cette même année 1679, à la mort de la grande protectrice de Port-Royal, la duchesse de Longueville [6], les choses vont changer. D'Estrées, notre ambas-

1. H. Gouhier, *Vocation de Malebranche,* p. 120.
2. André, *Vie de Malebranche,* p. 77.
3. *Ibidem,* p. 81.
4. P. de Bruker, *La Compagnie de Jésus,* p. 558.
5. *Ibidem.*
6. « Port-Royal perdit en elle la plus dévouée de ses protectrices, disons plus, sa grande et unique sauvegarde... La mort de Mme de Longueville, qui suivit de près celle d'un autre protecteur de Port-Royal, le cardinal de

sadeur à Rome, reçoit l'ordre de requérir contre l'hérésie. On renvoie les pensionnaires du fameux monastère par trop fréquenté ; les solitaires se dispersent pour la dernière fois ; surtout Arnauld est averti qu'on était assez mécontent des « assemblées » qui se tenaient chez lui à Paris, et il croit prudent, pour assurer sa liberté, de sortir de France (juin 1679). Malebranche, pendant ce temps, travaillait à son mémoire, résolu qu'il était à tenir parole [1].

Quelque temps [2], en effet, après la composition du *Traité*, il en envoie une copie à M. de Roucy, afin qu'il le fasse tenir à M. Arnauld, en l'accompagnant d'une note explicative, où était formulée la condition expresse qu'il lût sans prévention et qu'il ne jugeât qu'après examen. Malebranche n'hésite pas à affirmer qu'Arnauld accepta cette condition. Donc, et cela ne fait pas de doute, Arnauld avait reçu lettre et traité. Ce témoignage a son importance, car et le P. André et Port-Royal n'affirment pas les choses de la même façon au sujet de cet envoi. D'après André, la copie est expédiée à de Roucy pour Arnauld vers la fin d'août 1679, alors que ce dernier a quitté secrètement la France le 17 juillet 1679. De Roucy en fut-il informé, on ne sait ; ce qui est certain, c'est qu'au dire d'Adry, Nicole fut chargé de remettre à Arnauld le manuscrit de Malebranche, accompagné d'un billet daté de mars 1680. Or, Arnauld ne serait entré en possession du double envoi que vers le commencement d'avril de l'année suivante, c'est-à-dire avril 1681 [3], par suite de la difficulté de l'atteindre, à cause de ses changements fréquents de domicile au début de son séjour dans les Pays-Bas. Et Malebranche s'étonnait de ne pas avoir de nouvelles

Retz, fut le signal d'une violente persécution ». Gazier, *Histoire de Port-Royal*, p. 207-209.

1. Il achève ce livre en deux mois, aidé de notes antérieurement réunies. Cousin, le P. André, p. 25.

2. *Réponse de Malebranche à Arnauld*, ch. I, § XI, p. 272.

3. André, *Vie de Malebranche*, p. 86.

de son traité, jusqu'à ce qu'enfin il apprit l'exil de son adversaire. De Roucy alors écrit [1]. Pas de réponse. Malebranche, à son tour, n'est pas plus heureux. Et cependant, les partisans d'Arnauld rapportent que ce dernier parle du traité avec mépris [2].

Au contraire, selon la relation de Port-Royal, « sur la fin de mars, Arnauld reçut une lettre de Malebranche lui annonçant l'écrit sur le sujet discuté deux ans auparavant », avec prière de dire son sentiment. Arnauld occupé, diffère sa réponse, car il entend faire un examen sérieux du livre [3].

L'opinion de Malebranche est qu'Arnauld ayant reçu le traité « quelque temps après qu'il fut composé » resta six ou sept mois sans en rien lire, malgré les demandes réitérées de Roucy [4]. Il semblerait que le traité lui fût remis avant son départ, peut-être peu de temps avant. Mais c'est de l'exil qu'on attend une réponse, car Malebranche parle de lettres envoyées à Paris à des amis où celui-ci déclare « qu'il avait été obligé de parcourir le traité avec beaucoup de précipitation et que les conséquences lui en paraissaient terribles [5] ».

1. Le P. Quesnel aurait reçu une lettre d'Arnauld qu'il lut à ses amis, où Malebranche était mal traité (Adry).

2. Le P. André semble se contredire au sujet des dates. Arnauld n'aurait reçu le traité qu'en avril 1681 (p. 86, *Vie de Malebranche*). Plus loin, il dit : « M. Arnauld avait enfin reçu la copie qu'on lui avait envoyée, vers le commencement d'avril 1680 » (p. 87, *ibid.*).

3. *Préface historique aux Œuvres d'Arnauld*, p. 25.

4. Le 1er chapitre de la *Réponse du P. Malebranche* n'est qu'une longue lettre adressée à X... Malebranche dit :Monsieur. C'est sans doute M. de Roucy. Il y expose tous ses griefs contre Arnauld. Lettre très suggestive sur l'état d'âme de Malebranche.

5. *Réponse de Malebranche à Arnauld*, ch. I, p. 272.

Pour être renseigné sur les sentiments personnels de Malebranche écrivant son traité, il n'est que de lire le début de sa réponse à Arnauld. On apprend alors l'occasion de l'ouvrage : « Une personne entièrement remplie de Jansénius, ainsi que quelques autres, eurent la générosité de déclarer que lui, Malebranche, était cause de leur changement, c'est-à-dire conversion » (Allusion à Le Vassor). D'où leurs instances pour l'obliger à écrire, malgré ses répugnances. Après un an de refus, les trois discours qui constituent le *Traité de la Nature et de la Grâce* sont composés sans dessein de publication. Au fond, travail qui n'est qu'un essai « où ne se trouve pas un mot d'aigreur ou de mépris pour personne ».

Notons avec Malebranche combien est blessante cette attitude : silence à l'égard des deux intéressés et confidences pour le moins désobligeantes à des adversaires. Des promesses faites, rien ne subsiste. Sans doute, Arnauld s'appuyait, pour « parcourir le traité avec beaucoup de précipitation », sur le prétexte « qu'il savait de bonne part qu'on songeait à l'impression ». Songer à l'impression, répond Malebranche, il le fallait bien. Si, d'ailleurs, Malebranche n'y pensait pas, ses amis y pensaient pour lui, car il importait de faire justice à tant « d'impertinences qu'on lui attribuait » et de tant « de bruits qu'on faisait courir ». Au reste, entre la lettre d'Arnauld et l'impression de l'ouvrage, il s'est écoulé trois mois, temps suffisant pour un examen approfondi [1]. Quant à l'autre prétexte, la précipitation à parcourir l'ouvrage, il n'est pas plus valable. Arnauld garde le silence depuis quatre ans [2] à l'égard de Malebranche et de Roucy, par rapport à l'ouvrage en question, alors qu'un esprit pénétrant et étendu comme le sien n'aurait eu besoin que de six jours pour en achever la lecture [3].

Mais les amis de Malebranche étaient impatients de faire imprimer le *Traité*. « Le plus ardent était, dit André, le célèbre abbé de Catelan [4]. C'est à lui [5] que Malebranche, partant pour la campagne, au printemps de 1680, confia son manus-

1. *Réponse de Malebranche à Arnauld*, ch. I, p. 273.

2. Malebranche exagère pour ce laps de temps. C'est de l'à-peu près, car la rencontre eut lieu à la fin de 1678. L'exil d'Arnauld est de juin ou juillet 1679 et l'impression de l'ouvrage se fait après la Pentecôte de 1680.

3. *Réponse de Malebranche à Arnauld*, ch. I, p. 273.

4. Membre de l'Académie Royale des Sciences; bel esprit, grand méditatif.

5. Malebranche écrit à ce sujet : « J'ai fait un petit *Traité de la Nature et de la Grâce*; j'espère dans ce traité faire revenir bien des gens qui ont donné dans les opinions de Jansénius... Je ne sais s'il est à propos de le faire imprimer. Pour vous, je suis sûr que vous l'approuverez, quand vous l'aurez lu et tous ceux qui sont capables d'attention, car je n'avance rien que ce que je connais clairement ». Citée par Blampignon, sans date.

Et ailleurs : « Vous avez lu et médité le *Traité de la Nature et de la Grâce*, qu'en pensez-vous ? Ce livre ne devrait-il pas plutôt servir à accorder les gens qu'à les irriter ? », 15 avril 1580.

crit avec la permission d'en faire ce qu'il lui plairait. Sans se mettre en peine de revisions et de privilèges, celui-ci s'adressa sans retard en Hollande à Elzévir qui n'hésita pas à en commencer l'impression. »

Sur ces entrefaites[1], Arnauld vint à Amsterdam. Il s'occupait en ce moment de la publication de la deuxième partie de sa *Réponse aux Remarques de Mallet sur le Nouveau Testament de Mons*. Au cours de la conversation, on se mit à parler du nouvel écrit du P. Malebranche qu'on se proposait de mettre sous presse, circonstance qui retarderait de quelques semaines l'impression de la *Réponse*. On imagine sans peine la surprise d'Arnauld. Toutefois, il se posséda assez pour ne faire entendre aucune plainte. Ce qu'il désira et ce qu'il obtint, c'est que Daniel Elzévir lui communiquât deux ou trois feuilles déjà imprimées, ainsi que le reste de la copie. Puis il sollicita de l'imprimeur qu'il voulût bien suspendre l'impression de l'ouvrage, jusqu'à ce qu'une réponse de l'auteur fût arrivée, faveur qui lui fut accordée.

La relation port-royaliste[2] rapporte que c'est Arnauld qui écrit à un ami de Malebranche pour l'engager à surseoir à la publication, afin d'en permettre l'examen. Le P. André, au contraire, veut qu'Arnauld courroucé écrive au P. Ques-

1. Après la Pentecôte de 1680 (*préface historique et critique* qui précède les 38 volumes des *Œuvres* d'Arnauld, éd. Lausanne).

Le P. André affirme que c'est un ami d'Arnauld qui agit en son nom. La relation de Port-Royal parle d'Arnauld lui-même (*Vie de Malebranche*, p. 88).

2. Les deux versions, là encore, diffèrent. D'après André, Arnauld ignore tout et éprouve un violent mécontentement d'abord de cette surprise désagréable, puis, du fait que pour répondre au désir d'un adversaire, l'impression de ses propres ouvrages est retardée. Voir *Le P. André*, par Cousin, p. 26 et suiv.

D'après Port-Royal (*Préface historique aux Œuvres d'Arnauld*), sans doute Arnauld éprouve quelque surprise qu'on imprime le *Traité de la Nature et de la Grâce* qu'il connaît, mais sa surprise vient surtout de ce qu'on n'a pas attendu sa réponse pour l'imprimer. D'ailleurs, pas de plainte.

nel, confrère de Malebranche, à la maison de la rue Saint-Honoré, pour demander la suppression du livre [1]. Des incidents pénibles éclatent, des accusations s'ensuivent, si bien que Malebranche froissé fait paraître le livre attaqué.

On lut ce traité avec tant d'avidité qu'il fallut faire quatre éditions en moins de quatre ans, mais il fut lu aussi avec tant de prévention qu'il eut, dans les commencements, presque autant de critiques que de lecteurs. Les critiques, en effet, abondèrent : ignorance d'abord, on ne comprenait pas le but que s'était proposé l'auteur. Qu'est-ce qu'il entendait par « volontés générales » ? Et ces mêmes volontés générales ne détruisaient-elles pas le miracle ? Mauvaise foi ensuite : on feignait de se scandaliser de certaines propositions comme celle-ci : le principal dessein de Dieu, dans la création du monde, avait été l'Incarnation de son Fils, ou encore que Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'avait pas une connaissance actuelle et infinie. Le plan seul parut déjà téméraire à beaucoup, car beaucoup aimaient mieux obéir tout simplement d'un côté et raisonner, pensaient-ils, plus librement de l'autre.

1. André parle à deux reprises du P. Quesnel, comme le correspondant d'Arnauld, au sujet de ses communications sur le *Traité de la Nature et de la Grâce*. Une fois, lorsqu'il divulgue les impressions malveillantes d'Arnauld sur ce livre, Adry n'hésite pas à dire qu'il est ainsi « la véritable cause de la dispute, au moins publique, de Malebranche et d'Arnauld », André, *Vie de Malebranche*, p. 86.
La seconde fois, c'est quand il est chargé d'intervenir auprès de Malebranche pour la suppression du livre. C'est à lui qu'est écrite la lettre dont Malebranche cite une phrase (ch. I, *Réponse de Malebranche à Arnauld*, p. 212) : « il avait été obligé de parcourir le traité avec beaucoup de précipitation, etc... »
Il est très touchant de noter que Malebranche ne garda pas rancune à son ancien confrère. Il écrit « Vous ne savez pas qu'on a arrêté le P. ou M. Quesnel et pris ses papiers. Je ne sais si je lui ai jamais écrit, car je suis persuadé qu'il a eu part au méchant procès que M. Arnauld m'a fait. Quoiqu'il en soit, je le plains et prie Dieu qu'il profite de l'état où il est » 23 juin 1703. Le P. Quesnel quitte en effet l'Oratoire en 1685 et rejoint Arnauld en Belgique. Arrêté à Bruxelles (30 mai 1703) il se réfugie à Amsterdam mais ses papiers sont saisis et transportés à Paris.

D'autre part [1], jansénistes, molinistes, thomistes avaient chacun leurs griefs particuliers. Les uns ne retrouvaient pas la grâce efficace par elle-même, les autres avouaient que l'auteur n'accordait pas assez à la nature et au libre arbitre, les autres qu'il leur accordait trop. Mais de tous, ce sont les jansénistes qui se reconnaissaient le plus directement visés, au nom du dogme et de la philosophie, et par un cartésien.

Laissons de côté l'insinuation malveillante du P. André à leur sujet : « Surtout ce traité leur enleva plusieurs bons esprits sur lesquels ils comptaient et les empêcha d'en gagner plusieurs qui avaient de l'inclination pour leurs sentiments [2]. » Arrêtons-nous plutôt à admirer le détachement d'Arnauld qui, malgré son mécontentement bien compréhensible, non seulement voulut conserver de bons sentiments à l'égard de Malebranche, mais encore poussa la prévenance jusqu'à le lui faire savoir. Il écrivit en effet, vers ce temps, au marquis de Roucy : « Je vous prie d'assurer le P. Malebranche que ce que je ne puis approuver dans son ouvrage ne diminue en aucune sorte l'affection que j'ai et que j'aurai toujours pour lui. » Arnauld poussa encore la déférence [3] jusqu'à le faire avertir par le marquis de Roucy, leur ami

1. Faut-il admettre avec le P. André que le P. de Sainte-Marthe « se déclara » en cette affaire contre Malebranche, lui suscita « des adversaires puissants », Bossuet, en particulier ? Est-il vrai que le P. de Sainte-Marthe et le P. Quesnel cherchèrent à le rendre odieux à ses confrères, et lui firent une vie si pénible à l'Oratoire qu'il songea à en sortir ? N'est-on pas allé jusqu'à prétendre qu'il fut relégué à Saumur ? Il y a là des exagérations. Il est sûr que « les confrères du P. Malebranche, dit Adry, appréhendèrent que ce livre ne leur fît de mauvaises affaires ». Situation délicate de l'Oratoire à cette époque du côté des jansénistes, de Bossuet, de Rome. Inquiétude du P. de Sainte-Marthe. Mais jamais on ne songea à reléguer Malebranche en province sur son refus de rétractation de son *Traité de la Nature et de la Grâce*. Les dates ne concordent pas. Registres du Conseil et listes triennales le marquent toujours en résidence à Saint-Honoré.

Voir notes explicatives dans *Vie du R. P. Malebranche*, par André, p. 96, 97, 98. Réfutation des assertions pour les moins exagérées du P. André, reprises par F. Bouiller, Blampignon.

2. André, *Vie de Malebranche*, p. 91.

3. *Vie d'Arnauld*, fin de l'Edit de Lausanne, p. 256.

commun, de son dessein de l'attaquer[1], dessein qui, loin de contrister Malebranche, doit lui apparaître comme un témoignage d'amitié.

Faut-il admettre qu'Arnauld communiqua à Malebranche tout le plan de l'attaque, comme aussi que Malebranche ne parut pas fâché qu'on écrivît contre lui ? Port-Royal l'affirme nettement. Non moins nettement, de même source, on assure qu'Arnauld voulait combattre avec modération, ne pensant, d'ailleurs, écrire que quatre ou cinq chapitres. Il se peut que ce fût dans l'intention première, c'est assez vraisemblable, mais dans les polémiques, surtout religieuses, sait-on où l'on s'arrêtera, quand on commence ?

Enfin, en l'année 1683, parut l'ouvrage annoncé : *Des vraies et des fausses idées*. La lutte s'engageait sur le terrain des idées, théorie chère à Malebranche. Arnauld ne se dissimule pas la surprise qui va naître de ce choix : « Je crains que vous ne soyez surpris de voir que ce n'est pas encore l'ouvrage que vous attendiez[2]. » Mais il a, dit-il, ses raisons de commencer par ce qu'il appelle « le préambule[3] ».

Ordre logique, déclare cependant Arnauld : « Notre ami nous a avertis[4] que, pour le bien entendre, il serait à propos que l'on sût les principes établis dans le livre de *la Recherche de la Vérité* et il a marqué en particulier ce qu'il a enseigné de la nature de ses idées[5]. » Manœuvre habile, diversion, s'écrie le P. André ; Malebranche s'attendait à un

1. « Je vous ai donné avis, Monsieur, du dessein que j'avais d'examiner le *Traité de la Nature et de la Grâce*... Je n'ai point douté que vous ne fissiez voir ma lettre à l'auteur du Traité... persuadé qu'il était plus honnête et plus chrétien d'agir avec cette franchise que d'attaquer un ami comme en cachette. » Préface des *Vraies et des Fausses Idées*, p. 27.

2. *Lettre d'Arnauld à Nicole*, 31 décembre 1683.

3. On écrit à Malebranche d'autre part : « Les partisans de M. Arnauld publient dans le monde que son écrit contre votre sentiment sur les idée n'est que comme une préface au livre qu'il a composé », 16 juillet, sans date ni nom d'auteur.

4. Seconde édition du *Traité de la Nature et de la Grace*.

5. Préface des *Vraies et des Fausses Idées*, p. 28.

combat sur la grâce et se préparait de ce côté. Ordre logique, convention admise d'avance, répondent en chœur les partisans d'Arnauld : « Il crut devoir commencer cette controverse par l'examen du sentiment de Malebranche sur la nature des idées, quoique cette matière n'ait aucun rapport à celle de la Providence et de la Prédestination et que la religion ne soit point intéressée à l'opinion que ce philosophe avait sur la manière dont nous voyons les choses. Mais, comme Malebranche paraissait mettre beaucoup de confiance dans sa philosophie et que ses erreurs théologiques étaient nées de l'excès de cette confiance, M. Arnauld pensa qu'il pourrait l'engager à se défier de sa méthode, en lui montrant les illusions qui l'avaient séduit sur des matières de raisonnement ou que, du moins, il pourrait faire perdre à ses opinions sur celles qui regardent la foi le crédit qu'elles tiraient de sa réputation, en faisant voir combien il s'était égaré sur des objets qui ne sont soumis qu'à la philosophie [1]. »

En dépit des raisons capables de justifier sa tactique, Arnauld n'eut pas l'approbation de Port-Royal. On fut même mécontent et on n'en fit pas mystère. Pourquoi, disait-on avec quelque apparence de justesse, s'attarder à faire œuvre purement philosophique, au lieu de combattre directement ce que les jansénistes appelaient des erreurs mortelles pour la foi ? D'autre part, les amis de Malebranche avaient encore moins sujet d'être satisfaits, ne s'expliquant pas la conduite d'Arnauld. S'il voulait entrer en lutte, pourquoi prendre ces détours ? Au fond, personne n'approuvait Arnauld et l'appréciation de Port-Royal semble avoir été l'opinion générale : « Peut-être ses amis (d'Arnauld) avaient raison de croire qu'il aurait mieux valu supprimer

1. *Vie d'Arnauld*, Introduction aux œuvres d'Arnauld, p. 252 et suiv.

ces questions préliminaires [1]. » Sans doute, pourrait-on alléguer à la décharge d'Arnauld, dans sa pensée, ce combat d'avant-garde ne devait pas retenir longtemps, car quatre ou cinq chapitres de l'ouvrage suffiraient « pour éclairer la matière des idées, mais ces quatre ou cinq chapitres devinrent un volume ». Puis, à ses yeux, une étude préalable sur la nature des idées pour comprendre la grâce semblait s'imposer : « Notre ami vous a avertis, dans la seconde édition de son *Traité de la Nature et de la Grâce*, que, pour le bien entendre, il serait à propos que l'on sût les principes établis dans le livre de *la Recherche de la Vérité* et il a marqué en particulier ce qu'il a enseigné de la nature des idées. »

Au reste, le plus regrettable de cette tactique, sinon maladroite, du moins peu appropriée, c'est que Malebranche, en dépit de toutes les protestations répétées de modération, ne prenait pas le change, « il envisagea cette attaque comme un acte d'hostilité, inspirée par le désir de lui nuire ». C'est l'expression même employée par Port-Royal. Le P. André parle de surprise et d'abattement momentané [2], car les coups visaient une théorie trop chère à Malebranche pour ne pas le blesser profondément. Puis, comment se fait-il que, pendant les années de leur amitié, disait Malebranche, Arnauld ne lui avait rien touché de ces prétendues énormités qu'aujourd'hui il découvre ? Pas de doute [3], ou Arnauld n'entend

1. *Vie d'Arnauld, Œuvres d'Arnauld*, éd. Lausanne, t. XXXVIII, p. 157.
2. Ces lignes d'une lettre semblent dire le contraire : « Vous jugez bien que par la lecture des *Vraies et des Fausses Idées* que je n'ai pas eu bien de la peine à faire une réponse. Car enfin, je n'ai pas vu un seul endroit dans ce livre qui m'ait obligé de penser pour chercher à répondre, tant il est faible ». *Correspondance inédite*, Blampignon, p. 12.
3. Au sujet de la modération d'Arnauld, M. Laporte écrit : « Après avoir parlé de sa « bonté poussée jusqu'à l'excès d'indulgence, jusqu'à l'absence complète de ressentiment », « de sa simplicité jusqu'à la candeur et jusqu'à la maladresse », de « sa loyauté jusqu'à l'impossibilité de voiler ou de taire le vrai », avoue qu'il n'a pas été plus que d'autres exempt de précipitation et d'erreur dans ses jugements, qu'il « n'a pas toujours bien compris Malebranche ». *Introduction générale. Saint-Cyran*, p. XXVIII.

pas les sentiments de Malebranche, ou ce n'est pas l'amour de la vérité qui le fait écrire. Ce qui est certain, c'est qu'Arnauld « a du chagrin » contre lui. Il écrit aujourd'hui contre un ouvrage dont il a parlé autrefois avec beaucoup d'estime, qui a paru il y a plus de dix ans, enfin cet ouvrage n'a nul rapport avec le *Traité de la Nature et de la Grâce* [1].

La lutte déjà prenait un caractère d'âpreté qui n'échappait pas au public. Plusieurs des amis d'Arnauld et surtout Nicole blâmèrent vivement, mais en vain, certaines duretés de cette polémique : « Pour les prétendues duretés, répond Arnauld, j'ai deux grâces à demander à mes amis, l'une qu'ils ne me tourmentent plus sur cela, car il n'en sera pas autre chose. Je crois en conscience devoir en user comme je fais envers un homme que je crois plus dangereux que MM. Mallet et Desmaret... La prétendue modération de ma polémique ne ferait que le rendre plus insolent. Il a besoin qu'on l'humilie et qu'on fasse voir combien il a l'esprit faux. C'est une correction fraternelle qu'on lui doit. La deuxième grâce que je demande à mes amis est que, s'ils ne peuvent pas approuver ma manière d'écrire, qu'ils aient au moins la bonté de s'en taire et de ne pas prévenir contre moi le jugement du public [2]. »

Malebranche, de son côté, commence par répondre par le dédain : « Vous jugez bien, par la lecture du livre *Des vraies et des Fausses Idées,* que je n'ai pas eu bien de la peine à faire une réponse. Car enfin, je n'ai pas vu un seul endroit dans ce livre qui m'ait obligé de penser pour chercher à répondre, tant il est faible. » A un autre moment, Malebran-

1. *Réponse du P. Malebranche au livre de M. Arnauld des Vraies et des Fausses Idées*, ch. I, p. 269, éd. J. Simon. 1re édition à Roterdam, chez Leers, 1684, in-12.

Seconde édition chez Leers, 1685. Troisième édition, dans le *Recueil de ses réponses à M. Arnauld,* t. I, 321 pages.

2. Lettre d'Arnauld à Nicole et la réponse de Nicole. Ed. Lettres du 15 février 1684, Arnauld, t. IV, lettre 472, mai 1684.

che emploie l'ironie : « J'ai sur les bras deux puissants adversaires : M. Arnauld et sa réputation. M. Arnauld, la terreur des pauvres auteurs, mais qu'on ne doit pas néanmoins craindre beaucoup, lorsqu'on défend la vérité et la réputation qu'on a grand sujet d'appréhender, quelque vérité qu'on soutienne, parce que c'est un fantôme épouvantable qui le précède dans les combats. »

En 1685 [1] paraît la *Défense de M. Arnauld contre la Réponse au livre des Vraies et des Fausses Idées*. Arnauld se défend avec vigueur de l'accusation d'avoir débité des dogmes nouveaux, frappés d'anathème par le Concile de Trente. Il montre en particulier que le dogme de la grâce efficace par elle-même auquel Malebranche fait allusion est aussi ancien que l'Eglise. Ce dogme a été enseigné à Rome, au collège des jésuites (1675). L'Ordre de saint Dominique l'enseigne également. Il finit en se justifiant d'avoir été moins modéré [2], à cause de l'accusation portée contre lui d'innover, mais il est bien résolu à revenir à la douceur d'autrefois [3].

Malebarnche reprend à son tour. Il écrit trois lettres [4] touchant la *Défense de M. Arnauld contre la Réponse au livre des Vraies et des Fausses Idées*. La première porte sur la question des idées ; la seconde sur la question de la grâce ; la troisième sur les circonstances dans lesquelles s'est enga-

1. Pour l'exposition et la discussion des idées, voir V. Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, ch. IX à X : *La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur la nature et l'origine des idées*, p. 158 et suiv.

2. Il donne les raisons de son emportement dans ses lettres 469 et 472 et, dans la deuxième de ses lettres au P. M. Voir t. II, *Lettres de M. Arnauld* p. 469.

3. « Faire de nouveaux dogmes, accusation, dit le biographe anonyme d'Arnauld, d'autant plus odieuse que Malebranche, après avoir scandalisé par son *Traité de la Nature et de la Grace*, vivait en repos dans le sein de la patrie, pendant qu'Arnauld, reconnu orthodoxe dans toute l'Eglise, était depuis quarante ans en butte à la persécution et à l'exil. » *Vie d'Arnauld*, t. I, p. 258.

4. Imprimées à Rotterdam, chez Leers, 1685, en volume in-12.

gée leur polémique. Malebranche nous apprend comment il en est venu à cette conception des idées. Trouvant des contradictions manifestes dans toutes les manières dont on avait supposé jusqu'alors que nous voyons les idées, il se souvint de ce qu'il avait lu dans saint Augustin. D'après ce saint docteur, nous n'avons pas d'autre maître intérieur que la sagesse éternelle qui éclaire immédiatement tous les esprits sans l'entremise d'aucune créature [1]. Sans doute, saint Augustin ne parle que des vérités intellectuelles et des lois éternelles, mais ne peut-on pas assurer, en suivant ses principes, qu'on voyait ou qu'on connaissait en Dieu les objets même matériels, c'est-à-dire l'essence des corps ou cette étendue intelligible qui est l'objet de la science des géomètres ? Quant à l'étendue corporelle, on ne saurait à aucun titre la mettre en Dieu : « Je prends à témoin de mon innocence celui qui pénètre au fond des cœurs, s'il n'est pas vrai que je n'ai jamais cru ni eu le dessein de persuader aux hommes que Dieu fût répandu dans le monde à la manière des corps [2]. »

Mais les amis d'Arnauld s'impatientent de ne voir pas paraître le livre des *Réflexions philosophiques et théologiques* tant attendu [3]. Nouveau retard. Un éclaircissement que Malebranche ajoute à une nouvelle édition de son *Traité de la Nature et de la Grâce,* pendant qu'Arnauld travaillait à le réfuter, donna lieu à une dissertation séparée. Cet éclaircissement a pour titre : *Dissertation d'Arnauld sur les mira-*

1. « *Insinuavit nobis Christus animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari nisi ab ipsa substantia Dei.* » Aug. *Tractatus,* 23 in Joannem.

2. Bayle, Rep. des Lettres, mai 1685, art. 3. Malebranche revendique ce nom de méditatif : « Je me fais gloire de ne parler qu'aux méditatifs. Je ne veux consulter que le Maître intérieur, le Verbe Eternel et je consens volontiers de passer en cette qualité pour un visionnaire, pour le personnage le plus ridicule qui fût jamais ». *Première lettre touchant la défense de M. Arnauld,* t. I, p. 323.

3. *Œuvres d'Arnauld : Sa vie.* Lausanne, t. I, p. 259 et suiv.

cles de l'ancienne loi, en réponse à un éclaircissement du Traité de la Nature et de la Grâce. Elle a été imprimée en 1685, après le premier volume des *Réflexions philosophiques et théologiques,* mais elle avait été communiquée manuscrite à Malebranche.

C'était une sorte de préliminaire au grand ouvrage qui était sur le métier. Arnauld, en effet, avait annoncé qu'il prouverait dans son premier livre des *Réflexions* par la manière dont Dieu s'est conduit envers les Israélites et par la multitude des miracles opérés en leur faveur, que Dieu agit très souvent par des volontés particulières. Malebranche, pour le prévenir, avait tâché d'affaiblir cette preuve dans le troisième éclaircissement ajouté à une nouvelle édition du *Traité de la Nature et de la Grâce,* en y supposant que les miracles de l'Ancien Testament avaient pour cause les volontés particulières des anges et se trouvaient assujettis à la loi générale, par laquelle les anges en avaient été établis les causes occasionnelles, d'où il concluait que ces miracles ne prouvaient nullement que Dieu agit souvent par des volontés particulières [1].

Arnauld réplique encore par des *Lettres au R. P. Malebranche* qui sont au nombre de neuf et qui parurent, selon leur date, entre le 14 août 1685 et le 12 novembre de la même année. Les deux premières seules se rapportent au problème des idées. De l'ensemble, on peut dire qu'elles n'apportent rien de nouveau : mêmes justifications pour Arnauld, mêmes accusations contre Malebranche. Cependant, Port-Royal affirme que les sept premières lettres « passent pour un chef-d'œuvre et furent généralement esti-

1. De Neercastel approuva cet écrit d'Arnauld : *Tractatus ille de miraculis placebit omnibus nam et perspicuus est ut ab omnibus intelligatur et invictis munitus rationibus, ut omnibus quam tradit persuadeat veritatem.* Lettre de Neercastel à M. de Vaucel, 24 novembre 1684. *Œuvres d'Arnauld,* t. XXXIV, préface historique.

mées de tout le monde[1] », quoique les deux dernières fussent moins goûtées. Aux yeux d'Arnauld lui-même, la cinquième, la sixième et la septième étaient plus belles que les quatre premières. Il était même porté à en dire autant de la huitième et de la neuvième. Il faut reconnaître toutefois que Nicole ne partageait pas cet avis et n'admettait pas qu'Arnauld eût autant insisté sur l'étendue intelligible.

Quel que soit l'intérêt qui s'attache à ces lettres, combats d'avant-garde, elles ne sauraient pourtant nous faire oublier l'ouvrage d'ensemble qui devait être opposé au *Traité de la Nature et de la Grâce*. Et, en fait, Arnauld non plus ne l'oubliait[2] pas. Sa pensée se concentrait sur les *Réflexions* dont les deux premiers livres étaient achevés, lorsqu'il publia la *Dissertation sur les miracles*. Il ne restait plus qu'un livre à composer pour terminer l'œuvre. Nicole conseillait à Arnauld de publier les trois livres à la fois. Diverses circonstances l'en empêchèrent. Le premier livre parut seul au commencement de 1685. Les deux autres furent publiés l'année suivante. Nous sommes cette fois loin des idées : providence, prédestination, grâce, union hypostatique et âme de Jésus-Christ, autant de questions qui sont tour à tour traitées dans un sens opposé à Malebranche.

Trois lettres du P. Malebranche[3] à un de ses amis sont sa réponse au premier livre des *Réflexions*. Deux autres lettres[4] répondront au deuxième et troisième volume des

1. *Œuvres d'Arnauld*, t. II, *Lettres d'Arnauld*, p. 637. Ces neuf lettres parurent avec cet épigraphe : *Si fieri potest, cum omnibus hominibus pacem habentes.*

2. « Je suis bien aise de vous entretenir de ce qui m'occupe présentement... Outre le livre des *Idées*, j'ai achevé aujourd'hui le second livre des *Réflexions philosophiques et théologiques*... Je ne sais, si je pourrai mettre dans le troisième tout ce que j'ai à dire contre le système... J'ai augmenté le premier livre depuis qu'il a été vu (des amis)... Le deuxième livre me paraît encore tout autre chose... *Lettres d'Arnauld à Nicole*, 31 décembre 1683.

3. Ces lettres parurent à Roterdam chez Regnier, Leers, 1685.

4. A Rotterdam, chez Leers, 1687. Voir Bayle, *République des Lettres*, avril 1686, art. 3. Basnage, *Hist. ouv. savants*, sept. 1687. Lettres d'Arnauld, t. IV, *Œuvres*. Lettre 209 du 20 oct. 1685; lettre 302 du 13 déc. 1685.

Réflexions. Elles sont adressées à M. Arnauld lui-même. Cette discussion qui avait duré jusqu'en 1687, Malebranche résolut de l'abandonner, las de combattre et occupé qu'il est à *l'Entretien sur la Métaphysique et la Religion*[1]. Mais Arnauld, se croyant attaqué dans la réponse de Malebranche à Régis[2], revient à la charge après neuf ans de silence et compose quatre nouvelles lettres[3]. Malebranche répond par deux autres lettres[4]. Enfin, Arnauld opposa une quatrième lettre à cette réplique. C'est la dernière. Elle est datée du 25 juillet et il mourut le 8 du mois suivant. Or, chose étrange, la mort de l'un des deux adversaires ne mit pas fin à la dispute. Le P. Quesnel, héritier des papiers d'Arnauld, trouva avec le testament spirituel deux lettres qu'il publia en 1699. Comme Arnauld, dans sa troisième lettre, avait combattu « non seulement le sentiment des idées, mais encore celui que le plaisir rend heureux actuellement[5] », Malebranche y fit une réponse qu'il reconnaît d'ailleurs tardive[6] n'ayant eu, prétend-il, la troisième et la quatrième lettre de celui-ci qu'environ cinq ans après sa mort, c'est-à-dire quand elles ont été imprimées comme œuvres posthumes. Le fond de la troisième lettre est une nouvelle explication des idées. Toutefois, si la quatrième lettre d'Ar-

1. Cet ouvrage parut en 1699.

2. André, *Vie du R. P. Malebranche*, p. 218. Polémique de Malebranche et de Régis. *Réponse du P. Malebranche à M. Régis sur la grandeur apparente de la lune à l'horizon, sur les idées et les plaisirs des sens*, 1693.

3. Les deux premières parurent dans le *Journal des Savants* le 30 avril et 30 mai 1694 et les deux dernières ne parurent qu'en 1699, c'est-à-dire plusieurs années après la mort d'Arnauld. Ce sont de nouvelles attaques sur la manière de voir les corps en Dieu. Voir Batterel, *Mémoires domestiques*, t. IV, p. 349.

4. La 1re lettre de Malebranche commence ainsi : « De quoi vous avisez-vous, Monsieur, de réveiller les esprits, etc... (*Recueil de toutes les Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, t. IV, p. 183). Dans la seconde lettre se trouve un bref historique de toute la querelle. Elle se termine par une demande « de le laisser en repos », 22 mai 1694.

5. Batterel, *Mémoires domestiques*, t. IV, p. 351.

6. Elle est datée du 19 mars 1699. *Réponse du P. Malebranche à la troisième lettre de M. Arnauld touchant les idées et les plaisirs*.

nauld resta sans réponse, Malebranche en retour composa un petit traité contre la *Prévention*[1] destiné à montrer que les écrits publiés sous le nom d'Arnauld contre lui ne sont pas authentiques, qu'ils contiennent trop de falsifications et de méprises pour être l'œuvre d'un homme aussi engagé par sa réputation de science et de piété à ne pas travestir les sentiments qu'il combat.

Telle est cette polémique mémorable qui mit aux prises deux penseurs également considérables et dont la bonne foi ne saurait être mise en doute. Au reste, l'un et l'autre disciples de saint Augustin et de Descartes et animés de la même préoccupation d'accorder la religion avec la philosophie. L'un, logicien rigoureux, se plaisant à accumuler raisons sur raisons, va droit contre son adversaire sans essayer d'entrer dans sa pensée ; l'autre, subtil, nuancé, souple, souvent irrité de tant d'incompréhension, d'ordinaire ne répond pas directement à l'objection ou plutôt y touche et recommence ensuite l'exposition de ses propres idées avec de nouveaux développements. Par un rapprochement facile et pour des raisons assez semblables, on pense à une autre discussion non moins célèbre, celle de Bossuet et de Fénelon, aussi bien Bossuet et Fénelon prendront une part très vive dans l'affaire du *Traité de la Nature et de la Grâce,* en attendant qu'ils se séparent.

III. — Boursier

La dernière attaque des thomistes contre Malebranche fut celle de Boursier. La condamnation du P. Quesnel avait jeté dans l'inquiétude tous les défenseurs de la grâce efficace

1. Il est de près de 200 pages et fait la fin du IVe tome du *Recueil de ses Réponses.*

par elle-même. Ils accoururent pour la défendre. Mais il y a deux manières d'expliquer la grâce efficace par elle-même. On le peut, ou bien par la supériorité actuelle de ses attraits sur ceux de la concupiscence, ou bien par une opération toute-puissante de Dieu surajoutée aux attraits. Le premier système est celui des thomistes et des jansénistes, le second celui de Malebranche. On comprend, dès lors, que dans leur ardeur à défendre la grâce efficace de nouveau menacée, les thomistes fussent entraînés à attaquer le système des deux délectations et que ce fût aussi sur Malebranche que se concentrât la querelle, puisque Malebranche se trouvait être l'un des principaux représentants de cette doctrine. Mais ce qui fait l'originalité de cette polémique, c'est que le nouveau thomiste était en partie malebranchiste. Le contradicteur de Malebranche était, en effet, Boursier, dont l'ouvrage se présente avec ce titre : *De l'action de Dieu sur les créatures* ou *Traité par lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement et où l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des esprits et à la grâce* [1].

Dans la préface, Boursier affirme que la grâce efficace est solidement établie par l'Ecriture, la tradition, en particulier par saint Augustin, saint Thomas et les autres docteurs. S'il emploie le raisonnement en cette matière, ce n'est pas qu'il

1. Paris, Babuty, 1713, 2 volumes in-4 ou 6 vol. in-12.

2. Boursier naquit en 1679 à Ecouen, près de Paris, d'un père pieux et instruit qui se chargea lui-même de sa première éducation et la dirigea dans le sens de la religion et des lettres. De la maison paternelle, il passa pour continuer ses études, d'abord au collège des « Quatre-Nations », ensuite à celui de Plessis. Après avoir obtenu la licence en théologie et pris le grade de docteur, il entra en Sorbonne, où il partagea son temps entre l'étude et la prière. A trente-trois ans, en 1713, il publia son premier et principal ouvrage. De violentes attaques lui vinrent du P. Dutertre, ainsi que de Malebranche sur la *Prémotion physique*. Cependant Boursier fut loin d'être sans crédit en Sorbonne; lorsque Pierre le Grand y vint visiter le tombeau de Richelieu, il fut chargé de rédiger en une nuit un mémoire dont le prince parut satisfait.

Divers démêlés qu'il eut avec l'autorité ecclésiastique troublèrent la fin de sa vie. Exilé à Givet en 1735, il esquiva les ordres de la Cour en se cachant à Paris où il mourut en 1749; d'après Lequeux, Boursier était un des principaux appelants de la Bulle *Unignitus* (Picot. *Mémoires*, t. III, 422).

veuille innover, et mettre au jour un nouveau système de théologie, il entend seulement que la raison apporte son autorité. La recherche [1], d'ailleurs, dont il s'agit se réduit à un point unique : arriver à former en nous une juste idée du rapport qu'il y a entre Dieu et la créature. Par là, la créature apprendra à se tenir dans ses bornes et à donner à Dieu le rang qui lui convient, le libre arbitre sera abaissé aux pieds de la grandeur divine.

L'histoire de la publication de l'ouvrage est assez curieuse pour qu'on s'y arrête. Remarquons d'abord que Boursier a tout tenté pour n'être pas connu comme auteur, aussi n'est-il stratagèmes que son ingéniosité n'ait mis en œuvre pour dissimuler son nom. Ses amis, même les plus intimes, n'eurent pas l'aveu de ce secret. Cependant, assure-t-on, le public n'hésitait pas à lui attribuer ce « beau traité ». Aussi bien, nombreux furent les éloges qui lui furent adressés. Les jésuites eux-mêmes, tout en l'attaquant dans leurs journaux, durent en reconnaître la valeur. Dans un ouvrage portant le titre de *Jansénisme démasqué,* un certain abbé de Margon fait l'éloge du livre. Les jésuites n'allèrent-ils pas jusqu'à prétendre que si « c'était là le travail d'une seule main, il était impossible que ce fût l'ouvrage d'une seule tête [2] ».

Dans la préface, Boursier [3] annonce qu'il n'a entrepris cet écrit que par obéissance, sans, d'ailleurs, indiquer à qui il obéissait, si bien qu'on en est réduit à des conjectures pour trouver le maître de ce disciple soumis. On suppose que c'est sans doute son confesseur, le P. Fouquet, de l'Oratoire, qu'il avait autrefois connu à Saint-Magloire.

Le traité parut en 1710 et aussitôt recueillit l'approbation

1. *Préface,* p. 7, t. I, 1753.
2. *Préface historique,* p. 15.
3. *L'Action de Dieu sur les Créatures, dans lequel on prouve la Prémotion physique par le raisonnement.* Ce titre était habile pour attirer les thomistes.

de du Guet qui, comme de Witasse, n'hésitait pas à reconnaître en Boursier l'auteur, bien que celui-ci ne se décidât pas à en faire l'aveu à ces amis pourtant sûrs et dévoués. C'est en Hollande que l'ouvrage fut imprimé par les soins du P. Fouquet qui confia à deux personnes partant pour ce pays le manuscrit, dont le P. Quesnel se chargea d'assurer l'impression. Sans doute, passer la frontière était une garantie, mais le plus difficile n'était pas fait : il fallait faire entrer en France un si gros ouvrage ; la Providence y pourvut, dit-on. Les ballots de livres furent transportés à Lille qui, depuis 1708 sous la domination étrangère, venait d'être rendue à la France. Un privilège fut demandé au roi, mais comme le censeur royal trouvait cet examen très difficile, il en confia le soin à de Witasse [1]. Celui-ci, à son tour, engagea Boursier à l'aider. « L'auteur devint ainsi le réviseur de son propre ouvrage. » Son rapport ne pouvait être que favorable, aussi bien le livre fit son entrée à Paris le même jour que la Constitution Unigenitus.

Dès son apparition, une très vive surprise s'empara du public, puis une curiosité non moins vive lui succéda. On voulait connaître le nom de l'auteur. Si parfois les soupçons se portaient sur Boursier, on ne s'y arrêtait pas : n'était-il pas trop jeune, disait-on, pour avoir composé un ouvrage qui, selon l'opinion du P. Gaffarel de l'Oratoire, avait demandé à son auteur quarante ans de travail [2]. Puis, la modestie du jeune docteur le mettait à l'abri des perquisitions. Cependant, il n'en restait pas moins que quelques personnes qui voyaient Boursier de plus près, persistaient à le soupçonner d'être l'auteur de *l'Action de Dieu,* mais là encore les soupçons se trouvaient combattus et finalement abandonnés à cause de sa jeunesse. Du Guet, de cette sorte,

1. Auteur du *Traité de la Trinité.*
2. *Préface historique,* p. 79.

bénéficiait de l'ignorance publique et fut gratifié du titre d'auteur, jusqu'à ce que, après la mort de Louis XIV, le P. Fouquet laissa transpirer que l'auteur de *l'Action de Dieu* était Boursier.

Le livre fut traduit en latin et se répandit à l'étranger. Cette traduction latine avait été entreprise à la sollicitation du P. Gravefon qui avait dessein de faire approuver à Rome l'ouvrage que les jésuites avaient inutilement tenté de faire condamner sous le pontificat de Clément XI. Toutefois, il faut reconnaître que si le livre de *l'Action de Dieu* eut de célèbres approbateurs, il eut des contradicteurs non moins célèbres. Tels furent d'abord les jésuites, qui entreprirent une réfutation abrégée dans le *Journal de Trévoux* (mars 1714). L'auteur, y disait-on, qui voulait être inconnu et avec raison, renversait les fondements de la morale, des lois, de la religion [1]. Les preuves conduisaient aux erreurs des nestoriens, et même des eutychiens.

Et ainsi, autour du livre un grand bruit fut fait, à tel point que, par ordre du roi, les livres de *l'Action de Dieu* furent saisis chez le libraire. On ne s'en tint pas là : le 26 mai 1715, M. d'Argenson, lieutenant de Police, manda avec éclat M. du Guet [2] pour apprendre de lui s'il était véritablement l'auteur des trois livres en question. Celui-ci, sans se laisser démonter par une telle demande, se contenta de répondre qu'il n'avait pas lu l'ouvrage en entier. Une telle réponse montrait, semble-t-il, assez clairement qu'il n'en était pas l'auteur.

Quant à Malebranche, si, sur certains points importants, il pouvait voir en Boursier un contradicteur, sur d'autres, au contraire, il pouvait se flatter d'avoir trouvé dans l'auteur

1. *Exposé historique*, p. 96.
2. Du Guet, chef du parti modéré parmi les jansénistes, comme Quesnel est le chef du parti belligérant.

de *l'Action de Dieu* un grand défenseur. Dans la troisième et quatrième section, ses théories de la vision en Dieu sont admirablement exposées et mises dans un nouveau jour. Mais les deux sections suivantes renferment une réfutation des causes occasionnelles et de la Providence. Remarquons que Boursier, tout en visant Malebranche sans aucun doute possible, s'était abstenu de le nommer, comme aussi de citer ses écrits, sinon une fois et d'une manière générale en renvoyant aux *Réflexions philosophiques et théologiques* [1].

A Pâques 1714, Malebranche écrit au P. André [2] au sujet du livre de Boursier : « Je n'ai pas encore lu en entier le livre de la *Prémotion physique.* Aussi je suis bien éloigné d'avoir répondu. Il faudrait plusieurs volumes, même in-folio, pour suivre l'auteur, tant le vrai et le faux sont mêlés ensemble. Je trouve l'ouvrage fort travaillé pour le style, quoique fort ennuyeux pour ses répétitions et en même temps pour ses contradictions. J'ai commencé une réponse que je ferai plutôt pour éclairer la matière et défendre ce qu'il attaque de mes sentiments que pour suivre l'auteur partout. Je ne m'attacherai qu'à faire voir le faux de la *Prémotion physique* et la nullité de ses prétendues démonstrations. » On voit que Malebranche ne met guère d'empressement, non seulement à faire la critique du livre de Boursier, mais même à le lire. Est-ce lassitude ? Est-ce dégoût ? C'est les deux à la fois. « Mon écrit sur la *Prémotion physique* n'avance guère, et quand même il serait fait, je ne croirais pas le devoir faire imprimer. Il y a trop de chaleur et de prévention dans les esprits. Il les faut laisser calmer... Mais apparamment le livre ne demeurera pas sans réponse [3]. » Dans ses lettres, c'est toujours la même note : travail loin d'être achevé, désir de ne rien publier. Aussi

1. Boursier, *L'action en Dieu*, XVI, 5 , p. 117.
2. *Lettre au P. André,* citée par Blampignon, Pâques 1714.
3. *Lettre du 2 octobre* 1714, citée par Blampignon.

peut-on supposer avec vraisemblance que l'intervention des jésuites faisant presser Malebranche d'écrire eut une grande part dans sa décision. « La réponse que je fais au livre dont vous me parlez n'est pas à moitié faite, et quand elle serait faite, je ne sais si je la ferais imprimer, quoique le bruit se soit répandu que je le fais. Mais je lis le livre et j'y fais mes réflexions à tout hasard, et mon dessein n'est pas de suivre pied à pied l'auteur, ce serait une grosse affaire, mais c'est d'éclairer la matière. » Enfin, la réponse [1] dont il est parlé dans cette lettre parut sous ce titre : *Réflexions sur la Prémotion physique.*

Boursier préparait à son tour une réplique aux *Réflexions*. Elle aurait été, dit-on, fort étendue. Mais il ne nous en reste que le plan. Le P. Malebranche y est convaincu de pousser les erreurs sur la grâce encore plus loin que Molina lui-même. Et, quoique l'auteur de *l'Action de Dieu* fût traité très durement dans les *Reflexions,* où on sentait un vieillard blessé de ce qu'on avait osé contredire ses idées, Boursier apporte beaucoup de modération dans la lutte [2]. Il ne s'arrête pas à relever les inujres qui lui sont personnelles et ne s'occupe que de ce qui touche à la doctrine. Le fond de la

1. Cette réponse est le dernier ouvrage de Malebranche. Elle a été imprimée à Paris l'année même de sa mort en 1715. Elle contient plus de 350 pages in-12.

L'éditeur reconnaît dans l'avertissement que cet ouvrage n'est pas, comme le croit peut-être l'auteur, assez travaillé pour paraître en public.

2. « Si dans l'ouvrage de l'*Action de Dieu sur les créatures*, je me suis écarté de l'opinion du P. Malebranche sur la providence et sur la grâce, j'espère qu'on me fera la justice de croire que ce n'est de ma part ni opposition contre sa personne, ni prévention contre ses sentiments. » Boursier, *Réponse. Fragments*, p. 401.

« Je révère son nom, sa réputation, son talent. Lorsque je me suis cru obligé de m'écarter de ses pensées, j'ai évité, par ménagements et par respect, de le nommer et même de citer ceux de ses ouvrages que je réfutais. » *Ibidem*, p. 402.

« Mais, dit-il, il ne doit avoir de considération que pour la vérité, bien qu'il ne dissimule pas les difficultés de son entreprise. D'abord quand il s'agit de la grâce, « l'avantage est du côté de celui qui l'attaque. Qui parle à l'homme pour rehausser en apparence le privilège de sa liberté, se montre avec un air insinuant qui le gagne. Alors on est écouté favorablement. » (P. 203.)

dispute, reconnaît Boursier, se réduit à cette question : Dieu est-il assez puissant pour opérer en nous par la force et l'efficace de sa grâce, non seulement les mouvements indélibérés, mais le consentement libre et le vouloir ? Et d'autre part, l'homme est-il si plein de besoins qu'une telle grâce lui soit nécessaire pour toutes les actions saintes qu'il opère ? Or, telle est l'opinion soutenue dans le livre de *l'Action de Dieu,* et c'est contre elle que s'est élevé Malebranche.

L'oratorien enseigne, en effet, que Dieu produit en nous, sans nous, la volonté, le désir naturel et invincible du bonheur, de même la connaissance du vrai bien. Ces sentiments, ces saints plaisirs, ces mouvements indélibérés, le P. Malebranche les réunit sous le nom de motifs physiques, parce que Dieu les opère en nous sans nous. Et ces motifs ne sont que des « préalables au consentement libre ». Comment se forme l'acte libre ? D'après Malebranche, il n'y a pas de contradiction que ce motif excite et meuve la volonté et qu'elle n'y consent pas, c'est-à-dire que jamais ces motifs n'ont la force par eux-mêmes de faire produire infailliblement le consentement libre[1]. L'âme est l'unique cause immédiate du consentement qu'elle donne ou qu'elle refuse de donner aux motifs physiques qui la préviennent ou la sollicitent et quoique Dieu soit la cause de tous les motifs, il ne l'est pas des actes par lesquels nous consentons ou résistons à ces motifs. Telle est la doctrine de Malebranche. L'homme, pour faire le bien, n'a besoin, selon lui, que de deux choses : l'une est la faculté naturelle de vouloir ; l'autre, des motifs inefficaces par rapport à l'acte libre de la volonté. Mais cet acte libre de la volonté par lequel elle consent aux motifs donnés, c'est à elle qu'il est réservé de le produire. Et cette doctrine enfin est contraire à tout ce qui a été soutenu jusqu'alors, même par Molina, aussi bien, d'ail-

1. *Fragments de la rép. de Boursier au P. Malebranche*, p. 408.

leurs, que par les thomistes, les jansénistes et les congruistes.

La conclusion qui s'impose est la suivante : si on ne peut dire que Dieu soit la cause des motifs et non du consentement à des motifs inefficaces, puisque c'est un système contraire à la doctrine de l'Eglise, et si d'un autre côté, on ne peut dire que Dieu opère le consentement par un concours concomitant et une influence de la grâce qui vient après coup, puisque c'est un système opposé à la raison, aux Pères, il reste que Dieu opère le consentement libre par un concours physique et prédéterminant [1].

Les jésuites, qui avaient suscité à Boursier tous les contradicteurs qu'ils purent, chargèrent un des leurs de le réfuter. Le P. Dutertre fut ce critique. Il fit paraître un volume de trois cents pages qui était imprimé à Bruxelles (1716) intitulé *Le philosophe extravagant dans le Traité de l'Action de Dieu sur les créatures*. Il reconnaît que l'auteur de *l'Action de Dieu* est un homme d'esprit, mais qui « est tombé dans de grossières et monstrueuses absurdités, qui a l'imagination la plus extravagante, la plus folle qui puisse frapper un cerveau mal timbré ». L'esprit d'erreur et l'esprit de vertige ne sont point contraires ; le premier s'accorde parfaitement de l'artifice et de la mauvaise foi ; le second se trouve toujours accompagné de l'ignorance ou plutôt la suppose. Ainsi, qu'on attribue les grossières contradictions que je vais découvrir dans le traité de *l'Action de Dieu sur les créatures*, ou à l'ignorance, ou à la mauvaise foi dans son auteur ; qu'on dise que c'est à l'esprit d'erreur ou à l'esprit de vertige qui l'a troublé, peu m'importe ; peut-être toutes ces causes ensemble y ont-elles chacune leur part [2].

1. *Ibidem*, p. 422, 423. Voir *Histoire et analyse du livre de l'Action de Dieu*. Opusculus de Boursier relatifs à cet ouvrage, t. I.
2. Dutertre, *Le philosophe extravagant*, chap. IV, début.

La réponse de Boursier devait contenir trois parties : la première sur les modalités, la deuxième sur la coopération libre de la volonté, et la troisième sur l'opinion particulière du P. Malebranche touchant la Providence. Il n'y a d'achevé que les quatre chapitres de la première partie. Ils roulent principalement sur les degrés d'être [1].

La *Réponse à Malebranche,* ainsi que la *Réponse à Dutertre,* comme nous l'avons vu, ne sont qu'esquissées. *L'Action de Dieu* est, au contraire, une œuvre achevée, où se trouve toute la pensée de Boursier. Qu'entend-il donc prouver ? C'est que l'action de Dieu sur les créatures, particulièrement sur l'homme, est complète et absolue, qu'elle opère et produit tout, qu'elle est tout ce que le mouvement est au corps auquel il s'applique et c'est pourquoi on l'appelle une motion, une prémotion qui a un caractère physique, parce qu'elle pénètre jusqu'à l'essence et la nature même des choses [2].

De ce livre, nous ne ferons pas une analyse détaillée : les théorèmes posent les questions, les démonstrations donnent les solutions et enfin les corollaires montrent les vérités auxquelles on est parvenu. Les sections succèdent aux sections, les subdivisions aux divisions dans un enchevêtrement si serré que rien ne semble devoir échapper aux investigations de l'auteur. Prémotion physique dans les actions des corps [3], car « Dieu produit les actions des êtres qui composent l'univers, seul il est la cause physique, réelle, immédiate du mouvement » ; prémotion physique dans la production des actions spirituelles considérées en général, selon

1. *Réponse de Boursier à Dutertre,* p. 121. Lafosse, dans son traité *De Deo* (Migne, I. VII, p. 275) réfute aussi Boursier sous le titre de *Thomisme bâtard* (spurius).
2. *L'action de Dieu sur les créatures,* Paris, 1713. *Discours préliminaire,* III, p. 18.
3. *Ibidem,* section 1re, ch. I, p. 21, 33, 44.

leur être physique [1]. Au reste, qu'est la conservation [2] sinon « une production continuée » ; qu'est le concours sinon Dieu qui « agit avec les créatures » ? Prémotion encore dans les actions humaines considérées du côté moral [3] : perfection de l'homme, sa foi, son espérance, son amour de Dieu, son adoration, sa prière, ses actions de grâce, n'est-ce pas tout de Dieu ?

D'autre part, de nouvelles preuves [4] ne viennent-elles pas s'ajouter, quand on considère la faiblesse humaine, l'histoire du genre humain, la venue de Jésus-Christ, la conversion du cœur et jusqu'aux paroles échappées ? Prémotion touchant les actions de l'esprit [5], connaissance en général, connaissance de Dieu, des êtres distincts de nous. A quoi arrive-t-on, laissé à soi-même ? Et que dire surtout de la prémotion quand il s'agit de la volonté [6] ? Amour du bien, vertu, passion, plaisir, au fond de tout il y a Dieu. « Dieu opère dans nos âmes tous les degrés d'amour qui y sont. » On trouverait encore des preuves de la prémotion physique dans la dépravation et le rétablissement de l'entendement et de la volonté [7]. Quelle différence entre l'état d'innocence et l'état de la nature tombée. Et là se rencontrent la grâce actuelle et la grâce habituelle où la prémotion joue à plein.

« Selon ce système (de Malebranche) Dieu qui veut sauver tous les hommes les sauverait tous, s'il ne s'était fait une loi de ne sauver que ceux que l'humanité de Jésus-Christ voudrait sauver efficacement [8]. » Or, l'humanité de

1. *Ibidem*, chap. III, p. 51.
2. Chap. V, VI, p. 87, 91, 104.
3. Section II, p. 115, 126, avec 7 chapitres.
4. 2e section, 2e partie avec 5 chapitres, p. 233 à 276.
5. 3e section, t. II avec 7 chapitres. « Pour connaître, il faut connaître quelque être. Car connaître rien et ne rien connaître, c'est la même chose. » Section III, théorème I, t. II, p. 14.
6. 4e section. « Nous avons besoin que Dieu opère en nous la connaissance de lui-même. » Section III, chap. III, p. 27.
7. *De l'Action de Dieu*, 5e section. « Nos connaissances, nos amours, tout l'homme en un mot, dépend d'une opération de Dieu efficace et prédéterminante », t. III, p. 1 et suiv.
8. *Ibidem*, 5e section, t. III, chap. V, p. 419.

Jésus-Christ ne forme pas de désirs pour tous également. Et sans même nommer Malebranche, ses idées sur le choix de ses élus et dans la distribution de la grâce sont réfutées. « Si l'on dit que c'est la volonté de Dieu qui s'est déterminée à distribuer la grâce selon son bon plaisir et à choisir l'un et non pas l'autre, sans aucune raison étrangère, mais parce qu'il l'a voulu ainsi, il faut concevoir que la volonté humaine de Jésus-Christ suit en ce point les décrets de Dieu. » « Ce dernier parti est constamment l'unique qu'il faille embrasser sur cette matière..., ce n'est point la volonté humaine de Jésus-Christ qui détermine la volonté divine dans l'ordre de grâce [1]. »

Et Boursier continue en appliquant la prémotion physique touchant les actions humaines, considérée par rapport aux attributs de Dieu. « Les deux grand attributs [2] » par lesquels Dieu nous regarde, la science de Dieu et la Providence, si on les considère avec quelque attention, on verra qu'ils dépendent eux-mêmes de la volonté créée ou qu'ils prouvent en elle une telle dépendance qu'en toutes les actions elle ait besoin d'une prémotion physique [3]. » Pas de science moyenne : Dieu ne connaît pas les futurs conditionnels. Sans la créature, il ne les voit ni dans la volonté comme faculté, ni dans la volonté comme actuellement en action. Le thomisme seul peut combattre la science moyenne.

La prémotion est encore demandée par l'idée de Providence. « Dans la conduite des créatures spirituelles, la part que l'on doit attribuer à Dieu est celle de déterminer et d'ordonner et non pas seulement de coopérer et d'exécuter [4]. »

1. *Ibidem*, p. 415-429 : « Voilà, dit Boursier, un petit extrait de ce qui est traité plus au long dans les trois volumes des *Réflexions philosophiques et théologiques sur le Nouveau Système de la Nature et de la Grâce.*
2. *Ibidem*, t. V, p. 6.
3. Boursier reproche à Malebranche de négliger la sagesse divine pour exalter la toute-puissance.
4. *Action de Dieu*, 2e partie de la VIe section, t. V, p. 97.

Et là, Boursier rencontre de nouveau Malebranche avec la nécessité où Dieu a été, en créant le monde, de le créer le plus parfait et en le gouvernant de le régir par des voies et des volontés générales. Et il s'élève contre ces explications « que supposé que Dieu ait voulu créer un monde, il n'a pas été nécessité à créer celui de tous les mondes possibles qui, à tout prendre, serait le plus parfait ». Et, d'autre part, que dire des volontés générales [1] ? « Le grand avantage qu'on prétendrait tirer des voies générales, si on pouvait les admettre, c'est de rendre raison des défauts qui se rencontrent dans le monde [2]. »

Et pour terminer par la grave question de la prédestination, n'est-ce pas le triomphe de la prémotion, si l'on peut ainsi parler ? « Dieu, de toute éternité, a déterminé ce qu'il devait faire dans le temps, et non seulement il a prononcé sur le fond des choses, mais encore sur l'ordre, la manière, le degré, en sorte que la conversion du pécheur, la persévérance des justes, toutes les démarches de la grâce, ne sont que l'exécution et l'accomplissement de ses desseins éternels [3]. » Mais, que l'on se garde bien de croire, du fait de la dépendance où tout être est de Dieu, que la liberté est détruite. « L'homme, dans l'instant même que Dieu lui donne la prémotion physique et la grâce efficace, a le pouvoir de n'y point consentir. Car la prémotion physique donne l'action ; elle fait que l'homme consent actuellement, mais elle n'ôte pas ce pouvoir réel et intérieur que l'homme porte dans le fond de son être de consentir ou de ne pas consentir [4]. »

La conclusion de cet hymne chanté à la grandeur de Dieu ou pour mieux dire à son « action », surtout mise en face

1. *Action de Dieu* 2e partie de la VIe section, t. V, chap. IV, p. 127.
2. *Ibidem*, chap. VIII, p. 218.
3. *Ibidem*, pars III sect. VI, chap. II, p. 338.
4. *Ibidem*, t. V, 7e sect., p. 12, 13.

de la dépendance et de la faiblesse humaine, ne peut être que celle-ci : « Le titre auguste d'être des êtres renferme ces deux idées et que tout l'être qui est dans la créature est en Dieu d'une manière suréminente comme dans celui qui en est la source et qu'aucun être borné, tel qu'il est dans les créatures, n'est ni existant ni même possible que dans l'être des êtres. Ces deux idées, qui se réunissent dans celle de l'être indépendant, renferment en elles-mêmes tout le système de la prémotion[1]. »

Boursier eut l'honneur de recevoir les dernières attaques de Malebranche, car celui-ci ne répondit pas à Dutertre. Eut-il aussi l'honneur d'être une manière de disciple de Malebranche? On a écrit de lui : « Boursier est un Malebranche devenu janséniste[2]. C'est vrai. En tout cas, il reste que c'est un Malebranche qui ne s'arrête pas à mi-chemin, logique jusqu'au bout et qui ne s'effraie pas des conséquences de ses principes ; Malebranche, comme c'est naturel, peut repousser avec horreur la parenté ; elle n'en existe pas moins[3]. Pour une fois, Malebranche avait été compris et souvent combattu avec succès.

IV. — Les Jésuites

Le dernier en date des contradicteurs de Malebranche fut le P. Dutertre. De sa vie qui n'a rien que de très commun, cela seul nous intéresse qui a trait à ses rapports avec le P. André et à sa lutte avec Malebranche. Confrère du noviciat du P. André dans la Compagnie de Jésus, il s'enthousiasme jeune pour la philosophie à La Flèche ; il n'hésite

1. *Action de Dieu*, t. V, 6e sect., pars III, p. 476.
2. Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, t. II, p. 190.
3. Avec quel dédain Malebranche repousse cette formule : « Dieu est l'être des êtres. » « C'est, dit-il, une expression éblouissante et mystérieuse. »

pas à enseigner ouvertement la doctrine de ce dernier sur les idées [1]. Au P. Provincial qui lui faisait quelques observations au sujet de cette singularité dangereuse, il se contente de répondre qu'en son âme et conscience il ne pouvait enseigner les opinions ordinaires de l'Ecole qui n'étaient, en somme, que capables de gâter l'esprit des jeunes gens. Le P. Guymond, de son côté, l'avait invité à renoncer à Descartes et à Malebranche, l'engageant même à les réfuter. Dutertre répondit que, loin de les critiquer, il était plutôt prêt à les défendre. Il se permit de juger sévèrement le P. André qui avait accordé à Guymond qu'en Descartes et en Malebranche il y avait plusieurs propositions fausses.

C'est sur ces entrefaites qu'ordre lui est donner de quitter sa chaire de philosophie et d'aller à Compiègne régent de troisième. Sans discuter, en bon religieux, il rejoint son nouveau poste, mais non sans s'être donné auparavant la grande satisfaction de faire soutenir à ses élèves dans des exercices de fin d'année la théorie des idées de Malebranche ni sans s'être vanté publiquement d'avoir répandu le cartésianisme parmi plusieurs de ses collègues [2]. D'ailleurs, cette disgrâce, loin de l'ébranler dans ses convictions, ne fait que le confirmer dans ses dispositions. Il a soin de prier le P. André d'en assurer « le meilleur et le plus estimable de leurs amis, c'est-à-dire le P. Malebranche [3] ».

Si, malgré les persécutions auxquelles il est en butte, le P. André reste inébranlable et le restera jusqu'à la fin, il n'en est pas moins vrai que les choses à Rouen prennent mauvaise tournure à son égard, dans la première moitié de

1. V. Cousin, *Introduction aux Œuvres du P. André*, 2e partie, p. 72.
2. Voir *Lettre au P. André*, 21 août 1712, p. 66.
3. *Lettre au P. André*, 21 juillet 1712. Pour d'autres détails biographiques sur Dutertre, voir Charma et Mancel, *Documents inédits pour servir à l'histoire philosophique du XVIIIe siècle*, p. 5.

1712 : des mesures sévères sont prises contre lui [1]. Naturellement cela n'est pas sans faire quelque bruit, surtout dans la Compagnie. Comment Dutertre l'aurait-il ignoré ? Comment ne se serait-il pas senti menacé lui aussi ? Comment ne pas prendre peur [2] ? Dans les premiers jours de janvier 1713, il écrit de nouveau au P. André, mais c'est pour lui annoncer cette fois que, tout considéré, il ne se soucie pas de subir le martyre pour le cartésianisme. Il abandonne donc les opinions de Malebranche et il engage son ami à suivre son exemple : « Je vous dirai franchement que je n'ai jamais cru que la conscience engageât à tenir aucune des opinions du P. Malebranche et qu'ainsi elle demande, les choses étant comme elles sont, qu'on les abandonne [3]. » Le P. André écrivit de sa main, au bas de la lettre : « J'ai pris le parti de demeurer ferme dans la vérité aux dépens de mon repos et de mon bonheur temporel [4]. »

Jusqu'ici la conduite du P. Dutertre pouvait n'être regardée que comme de la prudence, prudence sans doute assez voisine de la pusillaminité, mais encore prudence. Toutefois, il ne s'en tint pas là. Très vite, il en vint à penser que ses supérieurs ne pouvaient avoir que d'excellentes raisons pour combattre Malebranche dont le système n'était rien autre que faux et même dangereux. Aussi, sans plus tarder, dans une lettre du 23 septembre 1713, il écrit au P. André : « Si

1. « Etant encore à la Flèche, pressé par le provincial d'abjurer le malebranchisme, il répondit : « Vous ne dites rien au professeur de Rouen. On rapporta au P. André ce mot qui était assez déplacé. » Cousin, *Introduction aux Œuvres du P. André*, 2e partie, IV, p. 72.

2. Cousin croit que les auteurs du changement survenu en Dutertre sont le P. Frogerais et le P. Catalan et que cette « métamorphose ridicule » fut subite. *Ibidem*.

3. Au P. André, 31 janvier 1713.

4. On sait que le P. André fut persécuté jusqu'à la fin — suspect même de jansénisme. Il est envoyé à Arras en 1718. Ses lettres adressées à Marbeuf sont surprises, ses papiers saisis, entre autres sa vie de Malebranche. Enfermé à la Bastille et à sa sortie envoyé à Amiens, puis au collège de Caen, c'est là qu'il mourut.

vous vouliez m'en croire, je vous conseillerais, premièrement et avant toutes choses, de renoncer sincèrment et de bon cœur aux sentiments que les supérieurs désapprouvent[1]. » Hélas, si le P. André n'avait cherché que sa tranquillité, il n'aurait eu qu'à abandonner Malebranche. Mais, tel n'était pas son sentiment, malgré les tracasseries dont il était l'objet. C'est ainsi qu'au milieu de l'année 1712, le P. Provincial lui envoya un formulaire à signer et à dicter à ses élèves. Le coup assurément était dur. Il ne s'agissait plus seulement de vagues menaces, on en venait aux actes.

Le P. André poussé à bout tenta une dernière démarche auprès de son supérieur, le priant de ne pas exiger de lui une rétractation publique qui lui coûterait trop, mais de s'en rapporter à sa bonne foi. Loin de se calmer[2], le P. Provincial se montra plus exigeant. Il ordonna que la profession de foi demandée portât sur chacun des articles du formulaire. Cependant, la Compagnie chargea trois membres d'examiner en détail la profession de foi du P. André et l'un d'eux eut ordre d'y répondre article par article. Cette réponse était, d'après le P. André, un petit in-folio, dont celui-ci eut soin de faire un extrait qu'il envoya à Malebranche. On y lit des appréciations de ce genre : « L'auteur est inconnu. Malebranche n'a aucune originalité en philosophie, il n'est qu'un écolier de Descartes, qui n'a ajouté à la doctrine du maître que des contradictions et des extravagances. » La théorie des idées fait l'objet d'attaques particulières[3]. Malebranche est représenté partout comme un fanatique[4]. Au

1. Ce changelent d'attitude si rapide faisait dire plaisamment au P. André : « Je ne saurais faire comme le P. Dutertre qui, en vertu de la sainte obéissance (obédience) s'est couché le soir malebranchiste et s'est levé le matin bon disciple d'Aristote ».

2. V. Cousin, *Introduction aux Œuvres du P. André,* 1843.

3. Tout le morceau a presque passé dans l'ouvrage du P. Dutertre.

4. *Introduction aux Œuvres du P. André,* 2e partie, IV, p. 199.

fond, c'est le thème que développera Dutertre : mêmes arguments, même ordre, sans plus de variété [1].

De guerre lasse, le P. André consentit enfin à signer et à dicter dans sa classe le formulaire latin qu'on lui avait adressé. Il s'excusera de cette faiblesse le 15 avril 1713 dans une lettre à Malebranche. En dépit de cette soumission, plutôt arrachée que donnée, la sanction suivit. Sa chaire de philosophie lui fut ôtée et, sur la fin de 1713, il fut envoyé de Rouen à Alençon. C'est là qu'il séjourna jusqu'à 1718, gardant en son âme meurtrie mais paisible les mêmes sentiments de fidélité à son maître et d'admiration pour lui. Il s'occupait à rassembler les matériaux nécessaires en vue d'une biographie complète de Malebranche. Il est touchant de lire la lettre qu'il lui écrit pour exposer sa solitude d'âme et lui demander un correspondant : « Pourriez-vous me trouver quelque ami philosophe pour me dédommager de la perte du R. P. Lami [2] ? » Il paraît que Malebranche indiqua l'abbé de Marbeuf [3]. Tout porte à croire que le P. André rencontra en lui l'assistance qu'il attendait et dont il avait grand besoin, car la persécution, loin de se calmer, ne fit que continuer avec un caractère plus accentué. N'en vint-on pas à le suspecter de jansénisme, souveraine tare pour un jésuite, s'il en fût jamais. Dès lors, les changements de

1. Le P. André semble attribuer cet écrit au P. Daniel ou au P. de Tournemine : « Je ne vois, dit-il, parmi les Jésuites de France de cette époque d'autres personnages versés dans les matières philosophiques que le P. Daniel et le P. de Tournemine ».

Gabriel Daniel, né à Rouen en 1649, entre chez les Jésuites en 1667. Régent de philosophie à Rennes et à Paris, de théologie à Rouen, bibliothécaire, puis supérieur de la maison professe de Paris mort en 1728. Ses écrits sont nombreux. Très estimé comme historien.

René Joseph de Tournemine, né à Rennes en 1661, entra dans la Société en 1680. Il est placé en 1701 à la tête de la rédaction de mémoires de Trévoux. Il a beaucoup écrit sur l'histoire, la philosophie.

2. Le P. Lami était le R. P. Lamy, professeur de philosophie au collège d'Anjou.

3. Le P. Marbeuf est un jeune breton qui se trouvait au séminaire oratorien de Saint-Magloire à Paris.

résidence recommencent : en 1718 après Alençon, c'est Arras. Et la persécution se fait plus taquine et acerbe : ses lettres à Marbeuf sont surprises, tous ses papiers saisis, entre autres sa vie de Malebranche. Enfin, comme complément, c'est l'emprisonnement à la Bastille, puis à sa sortie, c'est en 1722 l'exil à Amiens, de là, après un séjour de quatre ans, il est reçu au collège de Caen [1]. C'est dans cette ville qu'il meurt en 1764.

On ne peut qu'admirer la conduite du P. André, toute de fidélité à Malebranche. Mais, il faut l'avouer, elle ne fait que ressortir davantage l'attitude toute différente de Dutertre. En effet, après avoir sollicité en vain de faire cause commune avec lui, ce dernier édita un livre avec ce titre : *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. Malebranche, auteur de la Recherche de la vérité* [2]. Bien plus, il eut encore le front d'adresser son ouvrage au P. André, accompagné d'une lettre (10 octobre 1715), en lui demandant son appréciation sur son travail et pour comble de désinvolture en prenant un air triomphateur. Le révérend Père se borna à répondre qu'il ne pouvait lui dire son sentiment, craignant de trahir soit la vérité, soit la charité.

Dutertre [3] trouve ce parti fort sage et fort édifiant. Mais en retour, il se plaint avec amertume que les cartésiens et les malebranchistes ne l'épargnent pas ; il énumère avec fierté tous les suffrages que son livre obtient : « En un mot, dit-il, vos bons amis sont encore à me répondre une syllabe et des

1. Voir *Lettres à Larchevêque,* docteur en médecine, collège de Plessis. 23 avril 1722.

2. Paris, 1715, 3 vol. in-12. Voir Cousin : *Fragments de philosophie moderne,* 2e partie, p. 312, note 2.

3. Lettre du 9 janvier 1716. Après son abjuration du malebranchisme. Dutertre ne gagne pas aussitôt la confiance de son entourage. Il fut envoyé à Paris pour écrire contre Malebranche. C'est là, en effet, qu'il composa sa *Réfutation.*

gens de lettre, je dis des séculiers, m'ont assuré qu'ils ne sauraient par où s'y prendre, ce qui ne fait pas grand honneur à la secte. Au reste, mon révérend Père, ne croyez pas que je vous dise cela par une sotte vanité, vous me connaîtriez mal ; je vous le dis par pure charité, parce que je suis fâché de vous voir tenir une conduite qu'on ne peut attribuer qu'à l'entêtement et j'ai cru que ce détail pourrait avoir quelque bon effet. »

Ici s'arrête la correspondance entre les deux amis. On serait pourtant désireux de savoir ce que Malebranche pensa de la trahison ouverte de son ancien disciple. Il est vraisemblable de supposer qu'il n'a pas dû en être étonné outre mesure, peut-être encore moins ému, en tous cas il paraît certain qu'il ne s'en est guère occupé. Cependant, on trouve une lettre adressée au P. André [1] relative à Dutertre : « A l'égard du livre du P. Dutertre, j'espère qu'il n'aura besoin de réponse et qu'il fera ce bon effet qu'il réveillera les esprits et fera lire avec plus d'attention ce que j'ai écrit et qu'on verra mieux si j'ai raison ou non. J'ai tant perdu de temps à répondre à des chicanes que je ne sais même si je lirai les trois volumes du P. Dutertre, quand ils paraîtront. L'emploi de mon temps à l'âge où je suis... ne doit pas être employé à des disputes. »

Dans la préface [2] de son ouvrage, Dutertre traite de « nouveau système » l'œuvre d'un « auteur célèbre depuis trente ans par la nouveauté de ses idées ». D'abord, dit-il, Malebranche, disciple de Descartes et ennuyé de voyager dans un monde matériel, a abordé le monde intelligible et a eu la satisfaction de connaître avec une entière évidence que ce

1. *Lettre de Malebranche au P. André.* Voir *Documents inédits pour servir à l'Histoire philosophique du XVIII*e *siècle*, Charma et Mancel.
2. *Préface de la Réfutation d'un nouveau système métaphysique proposé par le P. M. auteur de la Recherche de la Vérité.* Voir Damiron, *Compte rendu des Sciences et Travaux de l'Académie*, t. VII, p. 231.

monde intelligible était le verbe de Dieu. L'ouvrage[1] se compose de trois parties : d'abord, le P. Malebranche, disciple de M. Descartes ; puis, le P. Malebranche, chef d'une nouvelle secte de philosophes, et enfin, le P. Malebranche, théologien. La nature de l'âme, l'essence de la matière, l'union de l'âme et du corps, l'efficace des causes secondes, la liberté de l'homme et l'idée de l'infini, tels sont les principaux points sur lesquels Dutertre examine la philosophie de Malebranche dans la première partie. Il critique en particulier la comparaison entre les facultés de l'âme et les propriétés de la matière. Il reproche à Malebranche de définir l'âme une pensée substantielle actuelle et non une substance pensante et de se contredire quand, d'une part, il a la prétention de si bien définir la nature de l'âme et que, de l'autre, il soutient que nous n'en avons pas d'idée. Rien, d'ailleurs, ne lui plaît tant dans Malebranche que l'obscurité qu'il attribue à la connaissance de l'âme, mais il le blâme de ne pas l'avoir étendue à celle du corps dont la connaissance ne lui est pas plus claire que celle de l'âme.

Contre l'inefficace des causes secondes, il oppose à Malebranche, et le sentiment intérieur qui nous atteste notre causalité et l'autorité de l'Eglise. Il reproche aux causes occasionnelles de créer un abîme entre le corps et l'âme qui lui est destinée et qui est la forme du corps. Si Dieu a pu leur conférer une partie de son être sans leur conférer sa divinité, pourquoi pas aussi une partie de sa puissance ? Dutertre accorde à Malebranche que la conservation est une création, pourvu qu'on la termine à l'existence actuelle du corps et de l'esprit, ce qui n'empêche pas que la créature n'ait le pouvoir de se mouvoir et de se déterminer. Mais, si on l'étend, comme Malebranche, jusqu'aux modifications et

1. *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique.* Voir Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, t. II, p. 85.

aux déterminations elles-mêmes de la créature, elle est incompatible avec la liberté [1], elle fait de Dieu le seul acteur en toutes choses et l'âme du monde. Il rapproche et enchaîne tous les principes de Malebranche qui aboutissent à la négation de la liberté pour les mettre en contradiction avec la manière dont il prétend expliquer la liberté et la part d'action qu'il veut conserver à l'homme dans le consentement et les déterminations particulières de la volonté.

Dans la deuxième partie, Dutertre considère Malebranche comme chef d'une nouvelle secte de philosophes et attaque surtout la doctrine des idées et la vision en Dieu. Selon Dutertre, toutes les idées sans exception tirent leur origine de la sensation et de la réflexion. L'idée de l'infini est une idée vague, obscure, sur laquelle on ne peut rien fonder et qui se confond avec l'idée de l'infini qui a son origine dans l'expérience. Il traite de chimérique la réalité, l'éternité, l'immutabilité, l'infinité que donne Malebranche aux idées, lui reproche d'avoir défini Dieu l'être en général vague, indéterminé et d'enseigner qu'il renferme dans sa substance tous les êtres particuliers, d'où il suit que les créatures ne sont rien et que Dieu fait tout en elles.

Enfin, vient l'attaque contre Malebranche théologien [2]. Celui-ci est accusé de confondre l'amour de Dieu avec l'amour du plaisir et du bien vague et indéterminé, de rendre inutiles les prières et de supprimer les miracles par son sys-

1. La question la mieux traitée par Dutertre est celle de l'efficacité des causes secondes et de la liberté, dont il prit aussi la défense un an plus tard contre Boursier. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, p. 235.

2. Dutertre, *Réfutation*, t. III. Voir chapitre sur la grâce.

On ne saurait admettre, dit Dutertre, les deux grâces de Malebranche. Il n'y en a qu'une, selon lui, celle de sentiment, laquelle implique l'autre. La grâce de lumière n'est pas plus une grâce que ce n'en est une d'avoir la raison pour connaître et deux bras pour travailler.

Le pêcheur ne peut résister à l'office de la grâce, selon Malebranche, d'où pas plus de place à la liberté qu'elle n'en a dans les mouvements d'une balance pour l'application des poids (p. 119).

tème de la généralité des voies dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce. Il signale en particulier la contradiction où tombe Malebranche qui, tandis qu'il nie l'efficace des causes secondes, conserve à la volonté le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir et même n'admet de mérite et de démérite qu'autant qu'on avance de soi-même vers le bien. « Il me paraît que les semi-pélagiens se seraient volontiers accommodés de cette nouvelle théologie qui enseigne que des infidèles et des pécheurs peuvent par les forces naturelles et même par amour-propre, préparer la terre de leur cœur à recevoir la première grâce de Jésus-Christ. » Mais Dutertre, adversaire de la prémotion physique, est plus favorable au libre arbitre qu'Arnauld et Fénelon. Il reproche ici plutôt à Malebranche la contradiction où il tombe, par rapport aux principes de sa métaphysique, que la part même qu'il veut faire à la liberté. Il n'y a, d'ailleurs, dans les critiques théologiques de Dutertre rien d'important qui n'ait été déjà rencontré dans Fénelon et Arnauld. La conclusion de Dutertre est celle-ci : loin d'être un système démontré et chrétien, le système de Malebranche est, au contraire, des plus faux.

Quant à notre coopération à la grâce, voici l'enseignement de la saine théologie : « La volonté excitée par Jésus-Christ se détermine très librement à suivre l'inspiration du Saint-Esprit ; la grâce qui a trouvé la volonté fidèle à ses premiers mouvements, agit de plus en plus dans cette volonté, laquelle agit réciproquement et toujours librement avec la grâce, etc... (p. 123). » Chez Malebranche, rien de tel ; l'âme humaine n'a aucune part libre à ce que fait en elle la grâce de Jésus-Christ. Autre point : la distribution de la grâce : « Chez tous les Pères et docteurs, la dispensation de la grâce a été regardée comme un des systèmes les plus cachés. Chez Malebranche, elle n'est pas plus un mystère que la pluie

qui tombe dans nos jardins. En effet, Dieu, selon lui, ne doit pas donner sa grâce par des volontés particulières, mais à l'occasion de certaines causes et en vertu des lois générales... Où trouver des causes occasionnelles à la distribution de la grâce ? Or, il est allé chercher ces causes dans les désirs de l'âme sainte de Jésus-Christ... Quand elle souhaite que la grâce soit donnée à certaines personnes, l'âme de Jésus-Christ détermine Dieu à imprimer dans ces personnes un sentiment de plaisir qui les porte à l'aimer. » Suivent de nombreuses réflexions à ce sujet, au reste très justes, en particulier cette dernière : l'auteur justifie la sagesse et la bonté de Dieu aux dépens de Jésus-Christ en rejetant sur sa personne adorable toutes les irrégularités qu'il trouve dans la distribution de la grâce

Telle fut la destinée de ce « méditatif » devenu polémiste malgré lui et par nécessité. Depuis le jour où il commença à écrire jusqu'à la veille de sa mort, il dut combattre sans trêve ni repos, ayant à faire front, tour à tour et parfois en même temps, à des attaques violentes qui lui venaient des camps les plus divers et les plus opposés. Si dans ce « bon combat » il n'a toujours triomphé, toujours, du moins, il a fait brillante figure de beau joueur qui se soucie moins des coups qu'il reçoit que des coups qu'il donne. Que, d'ailleurs, très souvent il ait frappé juste, c'est ce qui n'est pas douteux, mais surtout ce qui est encore plus digne de remarque, c'est qu'il n'a lutté avec cette vaillance et cette obstination que pour rester jusqu'à la fin fidèle à ses convictions auxquelles il était attaché par-dessus tout.

Le livre du P. Dutertre paraissait en juillet 1715. A ce moment Malebranche se préparait à la mort : « Il faut en tout temps, écrivait-il à un ami, penser à mourir *in osculo*

Domini, mais bien plus, lorsqu'on est à mon âge [1]. » L'ombre du soir déjà descendait sur sa vie. Il mourut le 15 octobre 1715 [2].

1. A son lit de mort, on lui posa de nouveau cette question : ne s'accusait-il pas d'avoir été quelquefois un peu vif dans ses disputes avec Arnauld ? Il réfléchit, puis répondit simplement que non, confirmant ce qu'il avait déjà déclaré, qu'il ne convenait pas de faire les stoïciens, quand on était attaqué sur la religion.

2. On sait quels sentiments de fervente piété animaient Malebranche, surtout en sa dernière maladie. « Tout ce que je puis faire, disait-il à l'abbé de Marbeuf, en montrant son crucifix, c'est de lui dire : Vous êtes le sauveur des pécheurs, je suis un grand pécheur, vous êtes mon Sauveur ». P. Ingold, *La mort, le testament et l'héritage de Malebranche.*

CONCLUSION

On a écrit récemment : « En l'an 1680, un homme se lève qui n'est l'envoyé d'aucun parti. Il veut ignorer les écoles ; il ne critique personne... [1] » Cet homme est Malebranche, « théologien qui, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, a conçu un nouveau système de la nature et de la grâce, qui a écrit son *Traité* et l'a défendu avec passion, parce qu'il avait à dire quelque chose de nouveau [2] ».

Au-dessus des partis, tel a voulu être Malebranche : « C'est une chose étrange que la prévention, dit-il ; je suis janséniste selon les uns, et je suis moliniste selon les autres, et cela sans que ni les uns ni les autres se veuillent donner la peine d'examiner les ouvrages sur lesquels ils se prononcent [3]. »

Nouveau système aussi, assurément, que son *Traité de la Nature et de la Grâce* et titre de gloire à ses yeux ; et de fait, ne marcher sur les traces de personne en n'étant pas disciple, se frayer sa voie en étant son maître à soi n'est pas sans honneur, surtout quand il s'agit d'apporter des doctrines qui ne relèvent que de la raison. Mais que dire d'un auteur de nouveau système en théologie ? Rompre avec la tradition, ne suivre que son sens propre, du moins pour

1. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, p. 193.
2. *Ibidem*, p. 203.
3. *Corresp. inédite* (Blampignon), 19 juillet 1708, p. 24.

l'exposition et l'explication des dogmes, tout en se flattant de ne s'appuyer que sur les conciles, n'est-ce pas là, au contraire, marque de faiblesse, particulièrement en un siècle ami de la tradition comme le XVIIe ?

Et cette nouveauté précisément n'est-elle pas un des plus graves griefs articulés à l'adresse « de son infortuné traité » *De la Nature et de la Grâce* par Bossuet [1] lui-même, qui toujours s'est élevé avec force contre « les opinions particulières », parce qu'elles sentent l'hérésie ? Or, là est la raison principale de l'isolement de Malebranche comme théologien et aussi dans une certaine mesure de sa condamnation par l'Index [2]. D'ailleurs, de disciples, il n'en a point, à proprement parler, en cette matière de la théologie et force est bien d'avouer que sa postérité théologique est loin d'être aussi illustre que sa postérité philosophique [3]. Sans doute, sa philosophie en tant que système lié ne devait pas survivre ; toutefois, au moins, des vues profondes, des observations secondaires lui assurent l'intérêt et la vie, aussi peut-on

1. Bossuet, *Variations de l'Eglise protestante et oraison funèbre de Marie-Thérèse,* 1683, « son mépris » pour « ces philosophes qui mesurent les conseils de Dieu à leurs pensées ».

2. Un décret du 21 novembre 1689 a mis à l'index le *Traité de la Nature de la Grâce.* Plus tard, la *Recherche de la Vérité,* les *Entretiens sur la Métaphysique* et le *Traité de Morale* ont été prohibés. Cependant plusieurs écrits très importants de Malebranche, écrits où il développe notamment sa doctrine de l'Incarnation et de l'amour de Dieu n'ont été touchés par aucune condamnation.

Disons ce qu'il a voulu être : « Demeurons dans l'Eglise, toujours soumis à son autorité si nous nous heurtons légèrement contre les écueils nous ne ferons pas naufrage ». « Pour conserver notre foi dans les matières décidées, nous avons l'autorité de l'Eglise : cela suffit. » *Entretiens sur la Métaphysique,* X, XII, XIV. Et encore : « Je ne suis point assez téméraire pour révoquer en doute ce qui passe pour certain dans l'Eglise et ce que la religion nous oblige à croire ». « Je soumets toutes mes pensées à la censure de l'Eglise qui a droit de me les faire quitter par une autorité à laquelle, je serai toujours prêt à déférer. » *Traité N. et G.,* Avert. et 1er Eclair.

3. Ceux qu'on a appelés ontologistes, comme Norris en Angleterre, Fardella, le cardinal Gerdil, Rosmini, Gioberti en Italie; Ubaghs et l'Université de Louvain en Belgique; l'abbé de Lignac, Fabre, Branchereau et Mgr Hugonin en France, s'inspirent surtout, pour ne pas dire exclusivement, des idées philosophiques de Malebranche plutôt que de ses théories théologiques. Tout s'explique par l'idée de l'Etre et tout se ramène à elle.

affrmer sans exagération que la fortune de sa philosophie n'a pas été petite.

Mais, de ses doctrines théologiques que reste-t-il ? Qui aujourd'hui oserait prendre à son compte sa façon propre de diviser d'abord la grâce, puis sa manière de comprendre et d'expliquer la prédestination et aussi son accord de la grâce et de la liberté ? Serait-ce trop s'avancer de prétendre que toutes les théories données par lui en théologie ne sont plus maintenant qu'un objet d'étude historique ? Combien vastes pourtant étaient ses desseins : son traité dans sa pensée ne devait-il pas mettre fin à ces luttes de doctrine du passé qui avaient jeté le trouble dans les esprits ? « Le monde est las de lire de ces sortes de discussions. Il y a trop longtemps qu'on le trouble et qu'on le fatigue [1]. » « Ce livre, en parlant de son Traité, ne devrait-il pas plutôt servir à accorder les gens qu'à les irriter [2] ? » « Plusieurs de mes amis le croient fort pour apaiser les disputes [3]. »

Il est vrai, on pourrait arguer en faveur de Malebranche que la pensée dogmatique après les grandes querelles jansénistes devait, lassée par tant de luttes, se détourner naturellement des problèmes que pose le concours divin. Puis, la philosophie et par suite la théologie fut amenée à porter son attention sur le problème de la connaissance. La question agitée ne fut plus celle de la grâce, mais celle de la foi. Cependant, en dépit de ces raisons qui expliquent cette sorte de désaffection de la théologie, il n'en reste pas moins que la plupart des essais théologiques de Malebranche n'ont pas tous été heureux et en particulier, il n'a pas découvert

1. 3e *lettre touchant celle de M. Arnauld,* XIV, p. 157.
2. *Correspondance inédite* (Blampignon, 15 avril 1680 p. 9).
3. *Malebranche à M. le Prince, Inédits* (Vidgrain), p. 41, cité par H. Gouhier, p. 208.

le vrai point de vue où peut se trouver une conciliation entre la grâce et la liberté.

Le grand oratorien s'est trompé sur la manière dont peut s'opérer cet accord. Ce n'est pas, en effet, en affirmant le libre arbitre et en le vidant de toute réalité ; ce n'est pas non plus en faisant de lui je ne sais quel épiphénomène impuissant qu'on découvre la solution de l'angoissant problème. Le libre arbitre doit être posé comme une réalité, une activité, une cause, puisque, par définition, c'est le pouvoir humain de choisir un acte de préférence à ses contraires, pouvoir de choix qui suppose une contingence dans la série des phénomènes psychologiques, un commencement sous quelque point de vue, sorte de création du moi, sans relation nécessaire avec ce qui le précède.

Un Lequier [1] plus tard, lui aussi, à son tour, placé en face de la terrible question de l'accord de la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu, des variations de l'activité humaine avec l'immutabilité de l'intelligence divine, croira en trouver la solution en modifiant l'acte de Dieu.

Les idées de perfection et d'infini, dit-il, sont séparées et irréductibles. Il n'y a pas de perfection infinie, puisque l'infini, c'est l'inachevé, pas plus qu'il n'y a d'infini dans la perfection, puisque dans la perfection le but est atteint, l'harmonie réalisée. Une intelligence douée de la science adéquate, de la sagesse indéfectible est le type de la perfection la plus concevable. Le parfait se présente d'abord à l'esprit comme la Raison suprême, immuable, éternelle, en qui rien ne devient, où il n'y a pas place pour une indétermination même partielle. Tel apparaît dans l'histoire le Dieu de Platon. C'est l'Idée qui est l'être parfait. Tel apparaît surtout le Dieu d'Aristote, forme pure ou l'Acte pur.

1. L. Dugas. *La recherche d'une première vérité. Dialogue Probus* ou le *Principe de la science. Notice biographique*, voir aussi, L. Foucher, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, Renouvier et Lequier, p. 90-91.

L'Etre parfait ainsi compris ne satisfait ni l'âme religieuse, ni même l'âme moderne. Cet être parfait n'est ni moral, ni libre, il ne vit pas. Bien plus, avec ce Dieu, rien n'est libre. L'univers est tout entier réalisé, dès qu'il est conçu. Pas de place, dès lors, pour la liberté dans le monde. C'est pourquoi si la contingence n'est pas au sein de la divinité même, l'indétermination ne peut exister à aucun degré dans la conscience humaine. La morale demande donc la liberté humaine et par suite divine. Telle est la thèse de Lequier [1].

Toute-puissance de Dieu, infinité de Dieu, mais aussi, d'autre part, liberté de l'homme : deux bouts de la chaîne qu'il faut tenir solidement, car ce n'est pas en abandonnant l'un qu'on retiendra l'autre, ce n'est pas en sacrifiant l'un des termes du problème, ou même en l'amoindrissant, qu'on atténuera la difficulté ou qu'on la résoudra : on ne sauve que ce que l'on garde et non pas ce que l'on abandonne. Il faut savoir soumettre son esprit au réel, fût-il mystère [2]. Sans doute, le mode de conciliation paraît ardu, mais un apaisement s'échappe de la force avec laquelle cha-

1. Renouvier suit Lequier. Sur ce point, pour lui, l'infini n'est rien de réel. Voici son raisonnement : tout ce qui est contradictoire ne saurait être. Or le nombre infini est contradictoire, étant le dernier terme d'une série sans fin, c'est un nombre contradictoire. Tout nombre est donc fini. Mais tout ce qui est donné est donné avec une quantité, qualité et quantité s'accompagnent; tout ce qui est donné est donc soumis à la loi du nombre, tout ce qui est donné est déterminé. L'infini n'est donc pas donné. Pour l'infini actuel réalisé, c'est une contradiction in terminis. Sommes-nous assez loin de Descartes pour lequel l'idée d'infini est une idée claire et distincte positive et innée qui se confond avec l'idée de parfait. *Deus ens infinitum.*

2. Volontiers nous souscrivons aux lignes suivantes : Comme Pascal, il définit la connaissance une soumission de l'esprit au réel, au mystère, s'il le faut, si c'est le seul moyen d'échapper à l'inintelligible : plus précisément de ces deux sortes d'incompréhensibilité, dont l'une tient à notre logique et manifeste seulement l'impuissance de notre esprit fini à embrasser l'infini, dont l'autre tient aux faits eux-mêmes, en ce sens qu'ils restent inexplicables, si l'on ne recourt pas à certaines notions impénétrables à la raison, il enseigne qu'il faut savoir accepter la première pour éviter la seconde. P. Archambault, *La vivante philosophie d'un vivant*, Jacques Chevalier, *Correspondant*, 10 janvier 1929.

cune de ces vérités s'impose. Et il ne servirait de rien de jeter à bas l'une ou l'autre, sous prétexte qu'on ne voit pas avec évidence comment elles se rejoignent.

Ce n'est pas en diminuant Dieu, en lui enlevant son infinité [1] que l'homme sera grandi, ce n'est pas en limitant son être que l'activité humaine cessera d'être limitée, ce n'est pas en admettant quelque indétermination en Dieu que l'homme sera libre.

Le triomphe de la puissance de Dieu est que sa souveraineté reste entière, l'homme étant réellement libre et le triomphe de son intelligence est qu'elle saisisse la réalité de ce qui est muable, sans qu'elle change elle-même ; la réalité du futur libre, sans que cette vue éternelle nécessite sa réalisation. Dieu étant tout parfait, doit être la souveraine justice, vérité assurée pour la pensée comme est assurée l'évidence de la liberté [2].

Et ainsi, qu'on le veuille ou non, la question de l'accord de la grâce et de la liberté n'est pas une simple curiosité historique, ni une question vaine. Toutes ces luttes ne sont pas des combats dans la nuit et toutes ces constructions, des palais dans les nuages, malgré ce que pensent bien des

1. P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature* : « Il y a une infinité de perfection qui est l'indépendance de toute limite matérielle... Or de toutes les perfections formelles la plus parfaite est celle même de l'être. L'Etre même subsistant est donc infini... de cette infinité de perfection qui dépasse toute limite d'essence, 4, p. 384.

2. Pas de doute à ce sujet pour Descartes : « ...Comme la connaissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empêcher d'être assurés de notre libre arbitre, pour ce que nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes, ainsi celle de notre libre-arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blâmables, n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu : *Lettre à Elisabeth* de janvier 1646, IV, 353-354, en laquelle Descartes se sert de la comparaison d'un roi qui aurait défendu les duels et qui, envoyant le même jour, au même lieu, deux gentilshommes qui sont en querelle, sait assurément qu'ils ne manqueront point de se rencontrer et de se battre mais sans les y contraindre pour cela. Cité par J. Chevalier, *Descartes*, p. 337.

esprits auxquels ne manquent ni la puissance ni la pénétration.

Mais que dire des âmes religieuses qui ne se contentent pas d'apparence, qui sentent plus que les autres cette tendance à se dépasser, qui vivent « dans un constant effort vers l'infini [1], qui aiment à se soumettre humblement à cet infini [2] ? » N'est-ce pas pour elles comme un indicible besoin de revenir à ces problèmes, sans doute, jamais complètement résolus, parce que touchant au divin, mais toujours scrutés avec profit ? Car, comment, pour elles, expliquer le cours des choses, y trouver quelque intelligibilité, en dépit des difficultés de la tâche, sans le rattacher à une conscience parfaite et infinie, à une réalité supérieure, à Dieu ? Et comment parler de Dieu, sans placer une communication entre cette puissance suprême et l'homme ? Et, alors, se présente inéluctable cette angoissante question : en quoi consiste le concours divin ? S'accorde-t-il avec la liberté nécessaire aussi, comme condition de la responsabilité et de la moralité ?

Dieu parfait et infini, justement parce qu'il est parfait et infini et qu'il n'a pas de but plus à cœur que la moralité, a créé l'homme libre [3]. Et la grâce, qu'est-elle, sinon l'aide divin qui vient soutenir nos efforts dans notre marche vers l'idéal ? Elle est une récompense à nos labeurs, elle est un don de la justice et de l'amour de Dieu, voulant nous rapprocher de lui. La grâce, c'est la réalisation plus parfaite de la liberté, et la liberté, c'est le moyen assuré de la grâce.

1. J. Chevalier, *Descartes*, p. 349.
2 *Ibidem*, p. 350.
3. Ollé-Laprune, dans la principale critique qu'il formule contre Malebranche se plaît à citer ces paroles de saint Thomas : « l'opération de Dieu dans les choses ne saurait empêcher les choses elles-mêmes d'avoir une opération propre », (*S. T.*, 1re partie, q. CV, *a.* V.) « Dieu a communiqué aux créatures la dignité qui, d'elles aussi fait des causes proprement dites », (*I. P.*, q. XXII, *a.* III).

Qui mieux que Malebranche l'a montré avec toute son âme, en un langage dont la ferveur religieuse s'allie au rationalisme le plus pur, en une œuvre où tout converge et où tout nous porte vers la lumière de la vérité ? C'est pourquoi cette œuvre n'a pas vieilli : aujourd'hui encore elle mérite à bien des titres d'être étudiée, et ceux même qui n'admettent point les solutions qu'elle propose, y trouvent un puissant et fécond stimulant pour la pensée en quête du vrai [1].

1. L'auteur de ces pages, on le conçoit, ne prend pas à son compte les conclusions fort discutables au point de vue théologique et philosophique du système de Malebranche.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les œuvres complètes de Malebranche n'existent ni en édition ancienne ni en édition moderne. C'est bien à tort que MM. de Genoude et de Lourdoueix prétendent nous offrir les œuvres complètes du philosophe, (D. Roustan, *Pour une édition de Malebranche, Revue de M'tap. et de morale*), 1906, p. 165.) Ce qui n'empêche pas qu'on doit recourir à cette édition (*Œuvres complètes de Malebranche*, Paris, De Sapia, 1837, 2 vol. in-4°) pour les traités qui n'ont pas été publiés séparément de nos jours, voir en particulier le tome II. Nous citons donc pour certains traités d'après cette dernière édition; pour d'autres d'après l'édition Bouillier, collection *Les Classique français*, 2 vol., Garnier.

Mais pour les écrits polémiques, nous les citons d'après les éditions du temps.

I. Nous rappelons ici le titre de l'ouvrage et la 1re édition. Nous donnons ensuite l'édition citée.

De la Recherche de la Vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, Paris, Pralard, 2 vol. in-12, 1e volume (livres I, II et III), 1674, 2e volume (Livres IV, V et VI), 1675. — Nous renvoyons à l'édition Bouiller, 2 vol. in-12, dans la collection des *Classiques Garnier*.

Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la Religion et de la Morale de Jésus-Christ, Paris, Migeot, 1676, 1 vol. in-12. — Edition Genoude.

Traité de la Nature et de la Grâce, Amsterdam, Elzévir, 1680, 1 vol. in-12. — Rotterdam, 1712 (avec *Eclaircissements* et *Additions*). Edition Genoude.

Méditations chrétiennes, Cologne, d'Egmont, 1683, 1 vol. in-12. — Edition Genoude.

Traité de Morale, Cologne, d'Egmont, 1683, 1 vol. in-12. — Edition Joly, Paris, Thorin, 1 vol. in-12, 1882.

Entretiens sur la Métaphysique et la Religion, Rotterdam, Reinier Leers, 1688, 1 vol. in-12. — Edition Genoude.

Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu, Paris, David, 1708, 1 vol. in-12. — Edition Genoude.

Réflexions sur la Prémotion physique, Paris, David, 1715, 1 vol. in-12. — Edition Genoude.

II. Œuvres polémiques :

Réponse de l'auteur de la Recherche de la vérité au Livre de M. Arnauld des vraies et des fausses idées, Rotterdam, Reinier Leers, 1684, 1 vol. in-12. — Tome I du *Recueil de toutes les Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, Paris, David, 1709, 4 vol. in-12.

Trois lettres de l'auteur de la Recherche de la Vérité, touchant la Défense de M. Arnauld, contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses idées, Rotterdam, Reinier Leers 1685, 1 vol. in-12. — Tome I, du *Recueil de toutes les Réponses*, etc. Paris, David, 1709, 4 vol. in-12.

Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la Nature et de la Grâce, dans laquelle on établit les principes nécessaires à l'intelligence de ce même traité, Rotterdam, Reinier Leers, 1685, 1 vol. in-12. — Tome II, p. 247sq.

Lettres du P. Malebranche à un de ses amis dans lesquelles il répond aux Réflexions philosophiques et théologiques de M. Arnauld touchant le Traité de la Nature et de la Grâce, Rotterdam, Reinier Leers, 1686, 1 vol. in-12. — Tome III, p. 1 sq.

Lettres du P. Malebranche touchant le IIe et le IIIe volume des Réflexions philosophiques et théologiques; Rotterdam, Reinier, Leers, 1687, 1 vol. in-12. — Tome III, p. 237 sq.

Quatre Lettres du P. Malebranche touchant celles de M. Arnauld; Rotterdam, Reinier Leers, 1687, 1 vol. in-12. — Tome II, p. 1 sq.

Réponse du P. Malebranche à la troisième Lettre de M. Arnauld touchant les idées et les plaisirs, datée du 19 mars 1699 et publiée en 1704; Amsterdam, Wetstein, 1 vol. in-12. — Tome IV, p. 1 à 181.

Contre la Prévention, publiée avec la pièce précédente en 1704. — Tome IV, p. 182 à 363.

Première lettre du P. Malebranche à M. Arnauld (*Journal des Savants*, 1e juillet 1694). — Tome IV, p. 363 à 379.

Deuxième lettre du P. Malebranche à M. Arnauld (*Journal des Savants*, 7 juillet, 1694). — Tome IV, p. 380 à 400.

III. La correspondance de Malebranche se trouve dans :

COUSIN (Victor). — *Fragments philosophiques*, 1866, 5e édition, t. III et IV.

BLAMPIGNON. — *Correspondance inédite de Malebranche*, Paris, Durand, 1862.

VIDGRAIN (J.). — Malebranche, *Fragments philosophiques inédits* et *correspondances*, Paris, Alcan, 1923.

OUVRAGES CONSULTÉS

ALBERS. — *Manuel d'histoire ecclésiastique*, Paris, Gabalda, 1908.

ALLEMANS (marquis d'). — *Eloge du P. Malebranche*, publié par V. Cousin dans les *Fragments philosophiques*, 5e édit., Paris, Didier, 1866, t. IV.

ALÈS (A. d'). — *Providence et Libre arbitre*, 2e édit., Paris, Beauchesne, 1927.

ANDRÉ (Père). — *La vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire avec l'histoire de ses ouvrages*, publiée par le P. Ingold, Paris, Poussielgue, 1886, in-12.

— *Œuvres philosophiques*, publiées par V. Cousin, Paris, Charpentier, 1843, in-12.

ARNAULD (Antoine). — *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne*, édition de Lausanne, 1775 à 1783, 42 vol. in-4°.

AUGUSTIN (Saint). — *Œuvres*; patrologie Migne-Garnier, 1865-1877, 16 vol. in-4°.

BATTEREL. — *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, publiés par le P. Ingold; Paris, Picard, 1905, in-8°. (Documents pour servir à l'histoire religieuse des XVIIe et XVIIIe siècles, t. IV.)

BAUSSET (Charles de). — *Histoire de Fénelon*, Paris, Lecoffre, 1850, 4 vol. in-8°.

BLAMPIGNON (abbé). — *Etude sur Malebranche*, d'après des documents manuscrits, suivie d'une *Correspondance inédite*; Paris, Douniol, 1862, in-8°.

BLONDEL (Maurice). — *L'Action*, Paris, Alcan, 1893, 1 vol. in-8°.

— *L'Anticartésianisme de Malebranche*, (*Revue de Métaph. et Morale*, janvier 1916).

BOSSERT (A.). — *Calvin*, Les grands écrivains français, Paris, Hachette, 1906.

BOSSUET. — *Œuvres complètes*, Paris, Gaume frères, 1846.

— *Correspondance* éditée par Ch. Urbain et E. Levesque; Paris, Hachette, 15 vol. in-8°, 1909-1925.

Bouillier (Francisque). — *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e édit., Paris, Delagrave, 1868, 2 vol. in-12.

Boursier. — *De l'action de Dieu sur les créatures*, Paris, chez François Babuty, 1713, 2 vol. in-4° ou 6 vol. in-12.

Boutroux (Emile). — *Pascal*, Les grands écrivains français, 3e édit.; Paris, Hachette, 1903, 1 v. in-16.

— *Questions de morale et d'éducation*, 3e édit.; Paris, Delagrave, 1899, 1 vol.

— *L'intellectualisme de Malebranche* (*Revue de Métaph. et Morale*, janvier 1916).

Breton (Mgr). — *Les origines de la philosophie de Malebranche.* (*Bulletin de Litterat. eccl.* publié par l'Institut cath. de Toulouse, mai 1912.)

Brunetière (Ferdinand). — *Jansénistes et Cartésiens, Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, IVe série; Paris, Hachette, 1891, 1 vol. in-8°.

Bruker (Père). — *La compagnie de Jésus*, Paris, Beauchesne.

Brukner (Albert). — *Julian van Celanum*, Leipzig, 1897.

Carreyre (J.). — *Art. Jansénisme*, dictionnaire de théologie cath. (Fasc. LX-LXI, col. 318-529) Paris, Letouzey, 1924.

Chabin. — *La philosophie de Malebranche* (Etudes, 1873, t. XXIX, p. 598).

Chauvin (Conseiller). — *Remarques sur la Vie du R. P. Malebranche*, publiées par V. Cousin dans les *Fragments philosophiques* de 1866, t. IV.

Chevalier (Jacques). — Les maîtres de la pensée française, *Descartes*, 5e édit., Paris, Plon, in-16, 1922.

— *Pascal*, 6e édit., Paris, Plon, in-16, 1923.

— *Bergson*, 3e édit., Paris, Plon, in-16, 1926.

— *Trois conférences d'Oxford*, Aristote, Pascal, Newman, éditions Spes, Paris, 1928.

Cloyseault. — *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, publié par le P. Ingold, t. III : Généralat du P. de Sainte-Marthe. Paris, Poussielgue, 1883, in-8°.

Cousin (Victor). — *Œuvres philosophiques du P. André*, avec une introduction sur sa vie et ses ouvrages tirée de sa correspondance inédite; Paris, Delahays, 1843, 1 vol. in-12.

Crouslé. — *Fénelon et Bossuet*, Paris, Champion, 1894-1895, 2 vol. in-8°.

DAMIRON. — *Mémoires sur Malebranche* (Comptes rendus de l'Ac. des Sc. morales, t. II, 1840, p. 126; t. IV, 1843, p. 66; t. VI, 1844, p. 211; t. VII, 1845, p. 187).

DELBOS (Victor). — *La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur la nature et l'origine des idées* (*Ann. de Phil. chrét.*, 4e série, t. XVI, p. 113).

— *Malebranche et Maine de Biran* (*Rev. de Métap et Morale*, (Janvier 1916).

— *La Philosophie française*, Paris, Plon, 1919, in-16.

— *Etude de la philosophie de Malebranche*, Paris, Bloud, 1924, in-8°, éditée aujourd'hui chez J. Vrin.

DESCARTES. — *Œuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannerey. Paris, Cerf, 1897 à 1913, 12 vol. in-4°.

DUJARRIC-DESCOMBES. — *Le marquis d'Allemans, sa vie et ses écrits* (1651-1726); Périgueux, Laporte, 1890, 1 vol., in-8°.

DUMMERMUTH. — *Sanctus Thomas et doctrina praemotionis physicae*, Paris, 1886, in-8°.

DUTERTRE (Le P. Rodolphe). — *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M..., auteur de la Rech. de la V.* Paris, Mazières, 1715, 3 vol., in-12.

— *Le philosophe extravagant dans le Traité de l'Action de Dieu sur les créatures*, Bruxelles, Fricx, 1716, 1 vol. in-12.

ESPINAS (A.). — *Pour l'histoire du cartésianisme* (*Rev. de Métap. et de Morale*, mai 1906).

FAGUET (Emile). — *Le* XVIIe *siècle, Etudes littéraires*; Paris, Société française d'impor. et de librairie, 1903, 1 vol. in-8°.

FÉNELON. — *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce* (t. III de l'édit. Lebel, Paris, 1820-1829, 35 vol. in-8°)

FONSEGRIVE (Georges). — *Essai sur le libre arbitre*, Paris, Alcan, in-8°.

FONTENELLE. — *Eloges* (t. V de l'édit. Brunet), Paris, 1758.

FOUCHER (Louis). — *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, Paris, 1927, Vrin, 1 vol. in-8°.

GAILLARD (A.). — *Etude sur l'histoire de la doctrine de la grâce depuis saint Augustin*, Paris, Delhomme et Briguet, 1897, 1 vol. in-8°.

GAONACH (J. M.). — *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Brest, 1909, 1 vol. in-8°.

GARRIGOU-LAGRANGE. — *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 5e édit., 1928, in-8°.

GAYRAUD. — *Thomisme* et *Molinisme*, Toulouse, 1890, in-16.

GILSON (Etienne). — *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, 1 vol. in-8°.

— *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929 1 v. in-8°.

GOSSELIN. — *Histoire littéraire de Fénelon*, Paris, de Périsse, 1843, 1 vol. gr. in-8°.

GOUHIER (Henri). — *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1923, in-8°.

— *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1926, in-8°.

— *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926, in-8°.

— *Les Moralistes chrétiens, Malebranche*, Paris, Gabalda, 1929, 1 vol. in-16.

HAMELIN (O.). — *Le système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, in-8°.

HARNACK. — *Précis de l'Histoire des Dogmes*, tard. française.

HOUSSAYE (M.). — *Le Cardinal de Bérulle*, Paris, Plon, 1875, 3 vol. in-8°.

HULST (D'). — *Renan*, Poussielgue, 1893.

INGOLD (A. M. P.). — *Le prétendu jansénisme du P. de Sainte-Marthe*, Paris, Poussielgue, 1882, 1 vol. in-8°.

JACQUIN. — *Question de la Prédestination* (*Revue d'Histoire ecclésiastique de Louvain*, V et VI, 15 avril 1904).

JANSEN. — *Baius et le baianisme*, Essai théologique, in-8° (Museum Lessianum, Section théologique, n° 18), Louvain, 1927.

JOLY (Henri). — *Malebranche*, Paris, Alcan, 1901, in-8°.

JOYAU (Emile). — *Théorie de la grâce et de la liberté morale de l'homme*, Paris, Alcan, in-8°.

LABAUCHE. — *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, Bloud, 1921, in-8°.

LAMY (le P. François). — *Traité de l'amour de Dieu. En quel sens il doit être désintéressé*, 1697, Lyon, in-12.

LAPORTE (Jean). — *La doctrine de Port-Royal*, t. 1e, Saint-Cyran; t. II, *Exposition de la doctrine* (d'après Arnauld) 1. *Les Vérités de la grâce*. Paris, Les Presses Universitaires, 1923.

LANSON (Gustave). — *Descartes et Corneille* (*Revue d'Histoire littéraire*, 15 octobre 1894).

LE BACHELET. — *Le péché originel*, Paris, Bloud, 1909.

LEJAY (Paul). — *Notes bibliographiques sur Césaire d'Arles* (*Revue d'Histoire et de Litt. religieuse*, X, 1905).

— *Le rôle théologique de Césaire d'Arles* (*Ibidem* X, 1905).

Lelong (Père). — *Mémoires dans V. Cousin, Fragments philosophiques* de 1866, t. IV.
— *Lettre au P. André* (ibid.).
Lequier. — *Recherche d'une première vérité*, Paris, Colin, 1924.
Dialogue Probus ou le Principe de la science, notice biographique par L. Dugas, Colin, 1924.
Margival (H.). — *Richard Simon et la critique biblique au* XVIIe *s.* (*Revue d'Hist. et de Litt. rel.* t. 1e, n° 1, 1896, janvier, fév., p. 1 à 28; 1897, t. II, n° 3, p. 1 à 42; 1898, t. III, n° 6, p. 117 à 143; 1899, t. IV, n° 9, p. 122 à 139; 1900, t. V, p. 9 à 30).
Meyer (A. de). — *Les premières controverses jansénistes en France*, Van Linthout, 1917, Louvain.
Molina (Ludovicus). — *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, ad *nonullas primae partis D. Thomae articulas*, Olyssipona, 1588.
Ollé-Laprune (L.). — *Origine de la philosophie de Malebranche.* (*Correspondant*, 10 mai 1869, t. XLII, p. 523).
— *La philosophie de Malebranche*, Paris, Ladrange, 1870, 2 vol. in-8°.
Pascal. — *Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1896, 1 vol. pet. in-16.
Perraud (Mgr). — *L'Oratoire en France*, Paris, Goupy, 1865, in-8°.
Pillon. — *L'évolution de l'idéalisme au* XVIIIe *siècle, Malebranche et ses critiques* (Année phil., 1893).
Pinthereau. — *La naissance du jansénisme découverte*, Louvain, 1654.
— *Le progrès du jansénisme découvert*, Avignon, 1655.
Portalié. — Art. *saint Augustin*, Dict. de Théologie catholique, V. M., fascicules VIII et IX, col. 2268-2472.
Rapin (Père). — *Mémoires*, éd. Aubineau, 3 vol., Paris, 1865.
Rébelliau (Alfred). — *Bossuet*, Paris, Hachette, 1900, 1 vol. in-16.
Régis (Sylvain). — *De l'usage de la raison et de la foi*, Paris, Cusson, 1704, 1 vol. in-4°.
Renouvier (Ch.). — *Philosophie analytique de l'Histoire. Les Idées, les Religions, les Systèmes*; Paris, Ernest Leroux, 1897, gr. in-8°, t. III.
— *Les labyrinthes de la Métaphysique*, Critique philosophique, 5e année, t. II; 6e année, t. I; 8e année, t. II; 9e année, t. I.

— *Les dilemmes de la Métaphysique pure,* Paris, Alcan, 1901 in-8°.

Regnon (de). — *Bannés* et *Molina,* Paris, 1885, in-18.

— *Bannésianisme et Molinisme,* Paris, 1880, in-18.

Richard (Simon). — *Histoire des Commentateurs du N. T.,* éd. de Rotterdam, 1693.

Roustan (D.). — *Pour une édition de Malebranche* (*Rev. de Métaph. et de Morale,* janvier 1916).

Sainte-Beuve. — *Port-Royal,* Paris, Hachette, 5e édit., 1888, 7 vol., in-16.

Saisset (Emile). — *Précurseurs et disciples de Descartes,* Paris, Bourdier, 1862, 1 vol. in-18.

Savants (Journal des). — *Eloge du P. Malebranche* (9 décembre 1715).

Scot (Duns). — *Opéra,* Lugduni, Durand, 1636, 13 vol. in-folio.

Tertre (Père du). — *Réfutation du nouveau système de métaphysique composé par le P. Malebranche,* Paris, 1716, 3 vol. in-12.

Thamin (R.). — *Le traité de Morale de Malebranche* (*Revue de Métaph. et de Morale,* janvier 1916).

Tillemont (Lenain de). — *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* Paris, 1702.

Thomas (Saint). — *Somme théologique,* trad. Lachat, Paris, Vivés, 16 vol., 1861.

Valentin (L.). — *Saint Prosper d'Aquitaine,* Paris, 1900.

Van Biéma. — *Comment Malebranche conçoit la psychologie* (*Revue de Métaph. et de Morale,* janvier 1916).

Vidgrain (Joseph). — *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche,* Paris, Alcan, 1923, in-8°.

— *Fragments philosophiques inédits et correspondance,* Paris, Alcan, 1923, in-8°.

Wehrlé (Joannès). — *Dictionnaire de théologie cath.,* art. Malebranche, fasc. LXXV, p. 1796, Paris, Letouzey.

TABLE DES MATIÈRES

Bordeaux — Imprimerie J. BIERE, 18, rue Peugue — 1931

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

368215



B
1898
.G7
L4

Labbas, L.

Bapst Library
Boston College
Chestnut Hill, Mass. 02167